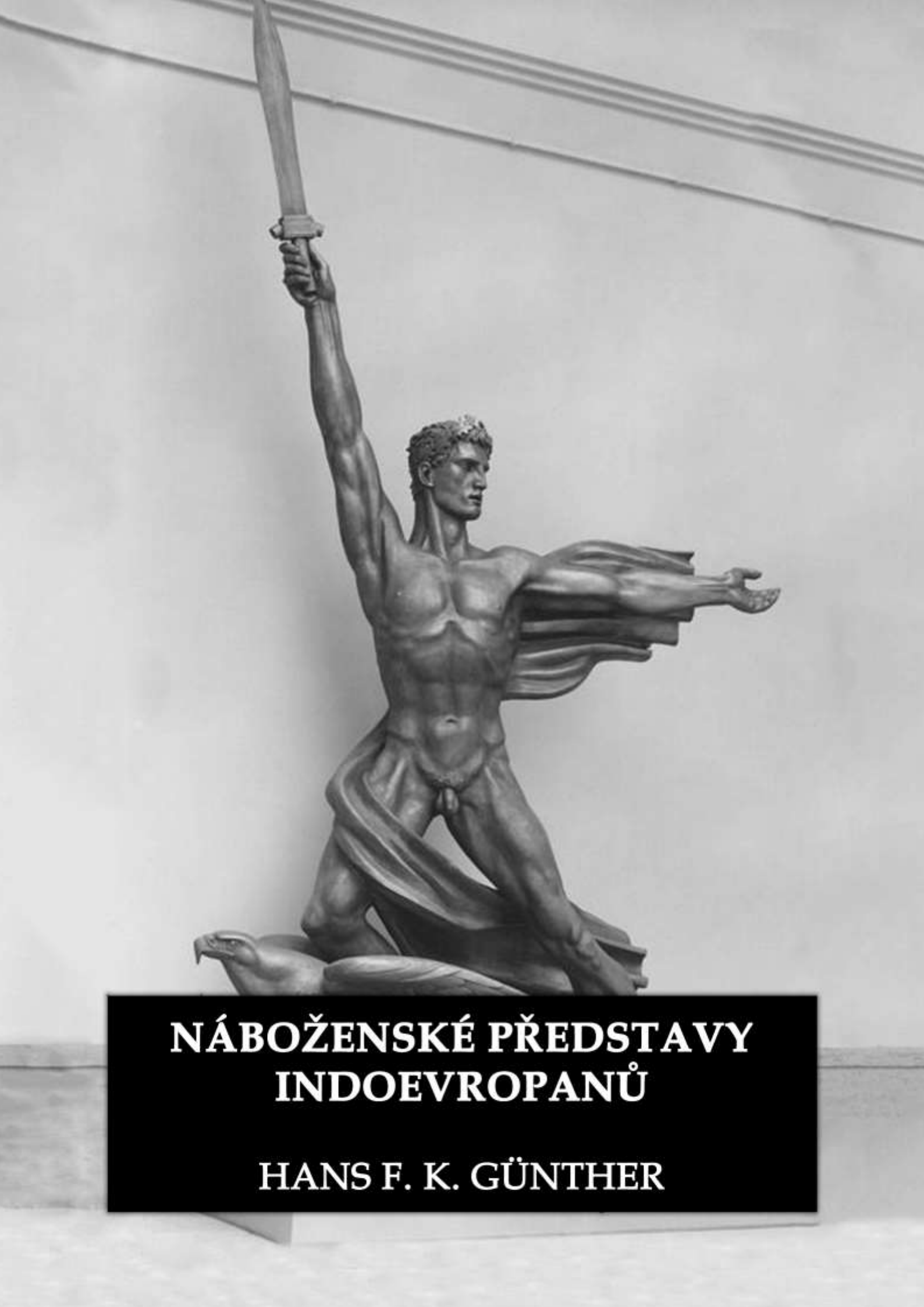

NÁBOŽENSKÉ PŘEDSTAVY INDOEVROPANŮ

HANS F. K. GÜNTHER

Dr. Hans F. K. Günther – Náboženské představy Indoevropanů

Vydavatel: Clair Press, Londýn

PŘELOŽENO Z ANGLICKÉHO VYDÁNÍ Z ROKU 1967, DOSTUPNÉ Z: https://archive.org/details/religiousattitud0000gnth/

Překlady podstupují průběžnou revizí, není tedy zaručena absolutní správnost překladu - i v rovině pravopisné a formátové.

„Ušlechtile narozený musí ušlechtile čelit svému osudu.“

Euripides

„Odvaha vede do nebe, strach ke smrti.“

Seneca

„Tam stáli... nesmrtelní, kteří jsou zdrojem všech našich požehnání.“

Homér, Odyssea

Obsah

Předmluva k šestému německému vydání **5**

První kapitola **7**

Druhá kapitola **23**

Třetí kapitola **37**

Čtvrtá kapitola **48**

Pátá kapitola **68**

Šestá kapitola **88**

Sedmá kapitola **115**

Osmá kapitola **122**

Reference **144**

Předmluva k šestému německému vydání

Doufám, že znovuobjevení této práce po téměř třiceti letech pomůže mladé generaci, aby na rozdíl od předchozích generací věnovala více pozornosti náboženským dějinám celé indoevropské oblasti, neboť lepší poznání indoevropského světa povede Západ (k němuž patří i Severní Amerika) k seberealizaci. Hérakleitos, jak uvádí Aristoteles (*O částech živočichů*, I, 5, 645), nařizoval cizincům, kteří ho navštěvovali a váhali na jeho prahu, aby se k němu přiblížili se slovy: *„Vstupte, neboť zde přebývají i bohové!“* Kéž by i toto dílo v současném vydání vyjadřovalo podobnou výzvu.

Jestliže se v naší éře „zániku Západu“ poslední zbytky západních indoevropských národů potopí kvůli nedostatku pravokrevných nordických mužů, pak si přesto těch několik posledních přeživších zachová totéž indoevropské přesvědčení, které podporovalo a inspirovalo „poslední Římany“ (Romanorum ultimi), kteří byli svědky přeměny aristokratické římské republiky v „odřímštělé“ císařství - hrdou víru v neochvějnou a neústupnou odvahu před osudem, která bude v této práci vylíčena jako charakteristicky indoevropská, a především nordická - ideál, který popsal i Horatius slovy:

Quocirca vivite fortes,

Fortiaque adversis opponite pectora rebus! (*Sermones*, II, 2, 135/36)

Hans F. K. Günther,

Bad Heilbrunn; začátek jara 1963.

První kapitola

„Svoboda je tam, kde můžeš žít, jak se líbí vašemu statečnému srdci, kde můžete žít podle zvyků a zákonů svých otců, kde vás činí šťastným to, co činilo šťastnými vaše nejvzdálenější předky.“

E. M. Arndt, *Katechismus für den deutschen Kriegs- und Wehrmann*, 1813.

V této práci chci rozvinout několik úvah o religiozitě Indoevropanů - tedy indoevropsky mluvících národů pocházejících ze společného jádra doby bronzové -, kteří vždy významně formovali vládu a ducha převážně z povahy nordické rasy.**[1]** Stejně jako porovnáním struktury indického, perského, sakénského, arménského, slovanského a baltského jazyka a řeckého, italského, keltského a germánského nářečí můžeme dospět k závěru o společném či prvotním indoevropském jazyce, který se blíží druhé polovině mladší doby kamenné, stejně tak zkoumání zákonů a právních zvyklostí různých indoevropských národů odhaluje prvotní indoevropský cit pro zákon.**[2]** Stejně tak ze srovnání náboženských forem těchto národů můžeme identifikovat zvláštní náboženský postoj vycházející z indoevropské povahy -

charakteristické chování indoevropských lidí a národů vůči božským silám.

Tak se stává, že určité společné náboženské postoje, které byly původně vlastní všem indoevropským národům, znovu vytvářejí identitu indoevropské zbožnosti. Protože však ve skutečnosti všechny indoevropské národy představovaly různé typy formované podle duchovního vzoru nordické rasy, lze původ těchto společných náboženských postojů identifikovat v náboženskosti, která je charakteristicky nordická, vycházející z duchovní povahy nordické rasy.**[3]**

Je štěstím, že se při poznávání této nordické religiozity nemusíme spoléhat pouze na germánské náboženské formy**[4]**, protože informace, které máme o germánských formách víry, jsou bohužel nedostatečné. Jsou o to neúplnější, že pocházejí z pozdního období vývoje těchto forem, které již byly ovlivněny náboženskými představami z Blízkého východu, z oblasti Středomoří a z keltského západu Evropy, kde druidové začali deformovat starobylou indoevropskou religiozitu Keltů, takže již nenesla čistě nordickou pečeť. Germánští bohové, Aesir (srov. Oslo, Osnabruck, ve vrcholné němčině Ansen, srov. Anshelm, Ansbach), již absorbovali

Vaniry, kteří se rozšířili z jihovýchodní Evropy (F. R. Schröder: *Germanentum und Alteuropa*, Germanisch-Romanische Monatsschrift, XXII, 1934, s. 187), aniž by je důsledně reinterpretovali v čistě germánském duchu. Stejně tak z jihovýchodní Evropy a Blízkého východu byl bůh Dionýsos akceptován mezi olympské bohy, aniž by byl zcela reinterpretován, dokonce se vyskytuje i u Homéra, a teprve později se místo cizího, tmavovlasého boha stal domorodým světlovlasým. Předkřesťanští Germáni byli spravedlivě srovnáváni s Achajci, kteří byli jejich nejbližšími příbuznými, a lze ukázat, že mnohé, co Heléni začlenili do své víry a religiozity v posthomérské době, bylo indoevropskému duchu více či méně cizí, jako například orfická mystéria. Germáni tedy v pozdním období svého pohanského vývoje přijali mnohé, co bylo v rozporu s indoevropskou povahou. Jaké neindoevropské či negermánské vlastnosti byly propůjčeny germánskému bohu Ódinovi (Wodanovi, Wuotanovi)? Ódin se svou zvláštní směsí *„honosnosti a klamu“* **[5]** již nepochybně není ideálním příkladem indoevropského či germánského boha a jeho uctívání již není charakteristické pro indoevropské či původní germánské náboženství. Už v něm člověk vnímá hlas cizí, nenordické rasy.

Je třeba se ptát, nakolik lze Ódinovu povahu vysvětlit z germánské lidové víry, nakolik jde o pozdější básnické přikrášlení a nakolik sahá, podobně jako v případě Dia nebo Jupitera, do antiky a indoevropského pojetí „Otce nebes“. Nesmíme přehlédnout skutečnost, kterou zdůraznil Andreas Heusler v *Germanentum* (1934, s. 95-106 a srov. také Erik Therman: *Eddan och dess Ödestragik*, 1938, s. 65, 105, 106), že *„mytologie Eddy je z velké části norsko-islandským básnickým výtvorem vikingské doby“*, zpracovaným básníky, kteří pobývali na dvorech místních norských knížat v pozdně pohanské a raně křesťanské době, v době, kdy mnozí Germáni byli vytrženi z rodné půdy a vystaveni cizím myšlenkám. Podle Heuslera je Ódin *„novým výtvorem germánské náboženské fantazie“* a především bohem války a vikingských knížat, válečníků a skaldů. Jako bůh války je však Ódin nevypočitatelnou silou, s níž je třeba počítat, *„schopnou klamu“*, jak nás informuje R. L. M. Derolez (*De Godsdienst der Germanen*, 1959, s. 79).

Uctívání Ódina (ve vrcholně německé podobě Wotan nebo Wuotan) se rozšířilo ze západní Skandinávie v době válečného lidového putování a vikingské éry k Vandalům a Langobardům a k Sasům v Dolním Sasku a v Anglii, ale vždy se předem dominantně obracelo k místním

knížatům a jejich družinám a ke skaldům knížecích dvorů, pro něž byl bůh války zároveň bohem poezie. Snad právě toto jméno je jedinečným rysem Ódina, který sahá až do indoevropského starověku, neboť jeho kořen je odvozen od indoevropského slova vat, což znamená „být duchovně vzrušen“, a jako takové se zachovalo v sanskrtu, ve staré íránštině a v latině, kde mu odpovídá slovo vates, což znamená věštec nebo básník.

Koncept Ódina-Wodana se objevuje ve své nejvyšší podobě ve velkolepé mytologii Eddy o soumraku bohů, konci světa, Ragnaröku, ale je to spíše výraz poezie než víry. Svobodní yeomani na svých dědičných statcích, kteří tvořili většinu germánských národů, se s kultem Ódina či Wodana nikdy nevyrovnali (Karl Helm: *Wodan; Ausbreitung und Wanderung seines Kults, Giessener Beiträge zur deutschen Philologie*, díl LXXXV, 1946; R. L. M. Derolez: *De Godsdienst der Germanen*, 1959, s. 79 a následující). Podle Erika Thermana (op. cit., s. 23, 77, 106) mnohé ságy o bozích z Eddy a také o Ódinovi nepatří k lidové víře Germánů, ale jsou naopak výrazem ideálů a představ vikingské šlechty a místních severogermánských knížat.

V souvislosti s postavou Ódina je třeba mít na paměti především to, co napsal Jan de Vries v práci *„Současná pozice germánského náboženského bádání“* (*Germanische*

Monatsschrift, roč. XXIII, 1951, s. 1 a násl.): *„Vycházíme-li pouze z pramenů germánských náboženských dějin, výzkum nikdy nedospěje k přesvědčivým výsledkům, pokud jde o povahu germánského náboženství: pro osvětlení germánské víry a náboženských postojů bude nutné se znovu a znovu vracet k indoevropskému náboženství a mytologii.“*

Stejné varování vyslovil i Georges Dumézil.

Postava Ódina-Wodana nepatří do indoevropských náboženských dějin. Je zvláštním bohem volně se rozšiřujícího vikingského národa a jeho složená osobnost pochází z pozdního období germánského pohanství a jako taková nepomáhá vrhat světlo na indoevropské náboženské postoje.

Při hledání materiálu k objasnění této religiozity lze v popisech náboženství Keltů a Slovanů opět nalézt jen málo hodnotného. V celém rozsáhlém území bez jejich nadvlády - a Galatové pronikli až do Malé Asie - tvořili Keltové jen tenkou horní vrstvu držící vládu nad předindoevropskými národy, které se řídily matriarchálním rodinným systémem, jejichž jazykové formy hluboce ovlivnily keltské dialekty a jejichž duchovní víra proměnila původní náboženské postoje Keltů.

Náboženské zvyky a morální postoje matriarchálního původu pocházející z nižších, nekeltských vrstev, které se podílely na náboženství Keltů (Wolfgang Krause: *Die Kelten*, Religionsgeschichtliches Lesebuch, díl XXIII, 1929), srovnávají jak Marie Sjöstedtová v knize Dieux et Héros des Celtes (1940, s. 126), tak Jan de Vries v knize *Keltische Religion* (1961, s. 224) s náboženstvím primitivních neevropských kmenů a z indoevropského hlediska je třeba je označit za odpudivé.

Konečně hierarchie keltských druidů, kněžského řádu usilujícího o moc, neměla indoevropský charakter a svou strukturou se podobala nedávnému kastovnímu systému brahmánů v Indii. Záznamy o předkřesťanském náboženství slovanských kmenů (A. Brückner: *Die Slaven*, v Religionsgeschichtliches Lesebuch, díl III, 1926, a Karl H. Meyer: *Die Slavische Religion*, v: Carl Clemen: *Die Religionen der Erde*, 1927, s. 237 a následující), které nám předali křesťanští historikové šestého století, Prokopius a Jordanes, byly zkresleny chybným výkladem nebo pisateli, kteří byli pohanským Slovanům nepřátelsky nakloněni, a mají jen málo hodnotného materiálu. Arabské a germánské záznamy jsou stejně nedostatečné, ale něco lze vyvodit z mravů a zvyků, ság a písní, které se

zachovaly a byly znovu interpretovány křesťanstvím. Získáváme z nich dojem, že první Indoevropané uctívali své předky a věřili, že domy, které obývali, a země a zvířata, která jim patřila, mají strážné duchy, což jsou rysy charakteristické pro ranou latinskou víru.

Naštěstí však náboženské formy ostatních indoevropsky mluvících národů nesou mnoho detailů, které nás vedou zpět k hlubšímu studiu primární indoevropské religiozity, a ve víře raných Indů, raných Peršanů**[6]** a raných Helénů lze podle mého názoru vysledovat v podstatě indoevropské prvky a základní faktory důležité pro jejich pochopení a porozumění. Teprve srovnáním všech těchto forem víry - a nelze opomenout ani ty italické - s germánskými můžeme získat jasnější obraz nordicko-germánské religiozity.

Pokouším-li se zde tedy slovy vyjádřit jednotlivé rysy tohoto obrazu, činím tak ve snaze zjistit, s ohledem na omezení svých vlastních znalostí (nejsem totiž odborník na vědu o náboženství), nejen to, co je ve všech nám známých náboženských formách indoevropsky mluvících národů primární, ale také to, co je jejich nejčistším a nejbohatším rozvedením. Nejde mi o nějaké hledání tzv. primitivního v těchto náboženských formách, ani o to, zda je ta či ona vyšší idea odvozena z nějakého

nižšího stupně magické víry staré doby kamenné nebo duchovní víry střední doby kamenné (animismu). Zajímá mě výhradně určení vrcholů indoevropského náboženství. Jde mi o to, abych určil indoevropské náboženství v jeho nejdokonalejší a nejcharakterističtější podobě a v jeho nejbohatší a nejčistší výpovědi - v tom zcela spontánním projevu ducha, v němž se primární indoevropská přirozenost projevuje s největší mírou čistoty.

Mluvím-li však o nejbohatším rozvoji náboženských forem, nemám na mysli období, která se vyznačují zmateným množstvím idejí, jež se někdy vtírají k indoevropským národům, neboť v těchto obdobích se do prapůvodního nordického člověka dostávají ideje, které jsou jeho přirozenosti cizí. Naopak se domnívám, že indoevropský náboženský život dosáhl u jednotlivých indoevropských kmenů již v době bronzové výšin velkého bohatství, takže nordický člověk doby bronzové zažil velkou část rozkvětu religiozity své rasy. Pokaždé, když se tato religiozita rozvinula, vzkvétala po řadu staletí, ba často až po milénia, dokud duch cizí povahy - a obvykle odpovídající obecnému oslabení nordického rasového proudu - nepronikl do původních náboženských představ Indoevropanů a nevtiskl pak do

jejich jazyka náboženské představy, které už nebyly čistě nebo dokonce převážně evropské.

Mým cílem je tedy pochopit indoevropské náboženství v jeho nejbohatším a nejčistším rozvinutí. Lze jej vysledovat například v helénské poezii od Homéra po Pindara a Aischyla - i když přísně vzato snad jen do Pindara, nebo obecněji řečeno do pátého století před naším letopočtem**[7]** - a později, u Sofokla a Platóna, kteří se ohlédli v mnoha ohledech zpět, indoevropská religiozita opět převládá, ale nyní jako religiozita jednotlivých lidí, a nikoli celého okruhu jejich aristokracie.

Omezím se na popis primárních či základních postojů Indoevropanů, vynechám vše, co se projevilo v jejich různých jazycích, v jejich umění a ve zvycích každodenního života v raném a středním období jejich vývoje; kdybychom totiž do popisu náboženských představ Indoevropanů zahrnuli všechny formy, které v průběhu svých dějin vyjádřili, našli bychom mezi nimi rysy téměř každého náboženství. Bylo by proto snadné uvést příklady těch forem náboženství, které níže popisuji jako neindoevropské, z náboženského života indoevropských národů, zejména v pozdějších dobách, nebo, řečeno etnologicky, v období denordizovaném.

Vskutku se dokonce mylně hovoří o „křesťanské antice“.**[8]** To, co jsem popsal jako indoevropskou religiozitu, se tedy vztahuje k těm obdobím v dějinách indoevropských národů, kdy se duše nordické rasy mohla ještě dostatečně živě projevovat.

Nepřehlížím však skutečnost, že v mnoha případech byla bohatá a čistá indoevropská religiozita předznamenána a přenesena do pozdějších období. Příkladem toho, o němž budu uvažovat později, je vznešené umění slavnostního průvodu Panathénaia na vlysu v Parthenonu na athénské Akropoli (Maxime Collignon: *Le Parthénon*, díl III, 1912, tabulka 78 a následující; Ernst Langlotz: *Phidias Probleme*, 1947, s. 27 a násl. a jeho *Schönheit und Hoheit*, 1948; Reinhard Lullies: *Griechische Plastik*, 1956, s. 22, tab. 147 a následující), nebo vznešené umění ara pacis Augustae - oltář míru zasvěcený v roce 9 př. n. l. za vlády Oktaviána Augusta v Římě (Giuseppe Moretti: *L'Ara Pacis Augustae*, 1948; Robert Heidenreich: *Die Bilder der ara pacis Augustae*, Neue Jahrbücher für Antike und Deutsche Bildung, roč. 1, 1938, s. 31 a násl.) - a stejně tak carmen saeculare římského básníka Horatia (Horatius, *Carmina*, III, 25).

Za indoevropskou bych nepovažoval každou náboženskou myšlenku, která byla nalezena u

jednotlivých indoevropsky mluvících národů, ale mnohé z nich byly rozděleny do rasových vrstev tak, že vládci byli převážně muži nordické rasy. Proto je pravděpodobně velká část zaujetí magií a strašením duchem, které se nám popisuje jako indoevropské náboženské myšlení, ve skutečnosti výrazem religiozity nižších rasových vrstev, jazykově nenordických indoevropeizovaných poddaných lidí. Často se říká, že různí lidé mají nižší mytologii v protikladu k vyšší mytologii lidí téhož národa, a často se stává, že nižší mytologie neměla s vyšší žádnou souvislost a že nižší vrstva lidí našla výraz v jedné mytologii a vedoucí vrstva v jiné. Tam, kde se indoevropská společnost skládá z takových rasových vrstev převážně nordických zemědělců, aristokracie a patriarchů, navrstvených na nenordické národy, lze indoevropskou religiozitu hledat pouze v náboženských představách vyšších vrstev. To dokazuje i skutečnost, že indoevropská religiozita je vždy přímo spojena s přesvědčením o hodnotě zrození a hrdosti na dědičnost a o tom, že člověk má nezměnitelnou dědičnou přirozenost a vrozenou ušlechtilost, kterou je jeho povinností vůči společnosti udržovat - jak je to zvláště patrné například ve skutečně helénské religiozitě Pindara.**[9]**

Při studiu náboženských dějin všech indoevropsky mluvících národů je tedy důležité si uvědomit, že horní vrstva více reprezentovala tradiční představy o víře. Proto například kapitola Carla Clemena o starověkém indoevropském náboženství v jeho *Religionsgeschichte Europas* (díl I, 1926, s. 162 a násl.) nepřináší téměř žádný přínos k našemu poznání indoevropské religiozity. Nelze nekriticky předpokládat, že všechny prehistorické a historické informace shromážděné ze všech oblastí, kde se mluvilo indoevropským jazykem, představují důkazy zhruba stejné hodnoty. Více než polovinu toho, co Clemen uvádí jako indoevropské náboženské myšlení, považuji za představy podvrstvy indoevropeizovaných národů nenordické rasy.

Stejně tak popis helénského světa víry od významného švédského badatele P. Nilsona v jeho díle *Griechischer Glaube* (1950) obsahuje mnohé, co pochází z nenordického substrátu a neodpovídá podobě víry a religiozity starých Helénů z mladší doby kamenné a střední Evropy doby bronzové. Totéž konstatování platí pro většinu popisů náboženského světa Říma.

Na druhou stranu lze mnohé, co se prosadilo v islámské Persii a v křesťanské Evropě v náboženském životě, hodnotit jako oživení nordické indoevropské

religiozity, jak by se dalo předpokládat, neboť zděděná přirozenost se bude vždy bouřit proti cizím formám víry. Proto je třeba mystiku islamizovaných Peršanů, súfismus, chápat jako průlom indoevropské religiozity do cizí a nutkavé víry, jako výraz dispozice rasové duše neboli „rasového nadání“, jak ji popsal R. A. Nicholson.**[10]** Za podobný průlom lze považovat i velkou část mystiky christianizovaného Západu. U velkých církevních představitelů obou křesťanských vyznání se religiozita indoevropského typu projevuje vždy, když v sobě nechají zcela nedogmaticky prosadit nejvnitřnější podstatu své religiozity. Mnohé rysy indoevropské religiozity bych také dokázal popsat slovy nedávných německých básníků. Příklady indoevropské religiozity najdeme u Shakespeara, Winckelmanna, Goetha, Schillera, Hölderlina, u Shelleyho a Keatse, u Hebbela, Gottfrieda Kellera a Storma a v literatuře, filosofii a výtvarném umění západních národů je mnoho dalších.**[11]**

Gustav Frenssen ve svém díle *Der Glaube der Nordmark* (1936), které se dočkalo mnoha vydání a které bylo přeloženo také do dánštiny a švédštiny, popsal religiozitu venkovského lidu, který poznal v severním Německu a jako jeho pastor hluboce pronikl do jeho mysli a srdce. Aniž by to bylo autorovým záměrem, stalo se dílo

popisem indoevropského náboženství ve venkovském prostředí severoněmeckého lidu. H. A. Korff se ve své knize *Faustischer Glaube* (1938) pokusil popsat víru, k níž se Goethe hlásil ve své básni *Faust*: *„Je to víra v život navzdory všemu: navzdory poznání zásadně tragické povahy života.“* (op. cit., 1938, s. 155).

Taková víra v život je charakteristická pro indoevropské náboženství. Eduard Spranger ve svém díle *Weltfrömmigkeit* (1941) popsal vznešenou religiozitu velkých mužů německého duchovního života na přelomu 18. a 19. století - v podstatě indoevropskou religiozitu, kterou se však Spranger snažil spojit s křesťanstvím vymaněným z církevních dogmat. Všiml si, že náboženské motivy zaznívají velkou německou poezií a německou idealistickou filosofií, ale klamal sám sebe a přehlížel stále větší zpustlost duchovního života v Evropě a Severní Americe, když se domníval, že tyto motivy mají pro současné Němce, Evropany a Severoameričany stále velký význam. V Severní Americe byl Ralph Waldo Emerson (1803-1882) jedním z posledních spisovatelů, který odhalil silnou indoevropskou religiozitu.

Vědecká analýza indoevropské povahy v náboženském životě, podobná analýze helénské

religiozity**[12]**, kterou provedl Walter F. Otto, nebyla dosud - pokud je mi známo - provedena. Existují dobré i průměrné popisy forem víry jednotlivých indoevropsky mluvících národů. Neexistuje však uspokojivý výklad indoevropské religiozity jako takové, a tam, kde se o takový popis někdo pokusil, je často buď záměrně, nebo nevědomky poměřován měřítky odvozenými z židovsko-křesťanského světa. Jako Germáni a Indoevropané však dlužíme sami sobě, abychom pátrali po skutečné povaze indoevropské religiozity.

Bylo by z mé strany troufalé představovat si, že má pozorování představují rozhodující základ pro výzkum tohoto tématu. Více než podněty nemohu slíbit. Uvedu však, v jakých oblastech by snad bylo možné nalézt tvrzení o indoevropské religiozitě v její bohaté i čisté podobě, a také kde to možné není. Pouze vysvětlím, co jsem si v souvislosti s otázkami, které mě zaměstnávaly od mládí, všímal a jak jsem to dělal. Tato práce má tedy povahu nástinu dojmů, které na mě působily a které vyplynuly z mého dlouholetého zájmu o indoevropský svět.

Druhá kapitola

Uveďme si několik příkladů, jak se indoevropská religiozita neprosazovala, abychom později poznali, jak se ve skutečnosti projevovala s největší čistotou a svobodou. Pokusím se, pokud to bude možné, odhlédnout od náboženství jednotlivých indoevropských národů a popsat pouze společné charakteristické pocity, s nimiž se Indoevropané setkávají s božstvím, ať už si toto božství představují v jakékoli podobě. Pokud je to nutné popsat slovy, pak bych řekl: ne jednotlivé náboženství, ani náboženství celkově, ale religiozitu Indoevropanů se snažím rozlišit.

V první řadě je nepochybně zřejmé, že indoevropská religiozita nemá kořeny v žádném druhu strachu, ani ve strachu z božstva, ani ve strachu ze smrti. Slova pozdního římského básníka, že strach nejprve stvořil bohy (Statius: Thebais, III, 661: primus in orbe fecit deos timor), nelze aplikovat na skutečné formy indoevropské religiozity, neboť všude, kde se volně rozvinula, se „bázeň před Hospodinem“ (Přísloví, ix. 10; Žalmy, cxi. 10) neukázala být ani počátkem víry, ani moudrosti.

Strach nemohl vzniknout, protože Indoevropan se nedomnívá, že je stvořením božstva; nepovažoval se za

„stvoření“ ani nechápal svět jako stvoření - dílo stvořitelského Boha s počátkem v čase. Svět pro něj byl daleko spíše nadčasovým řádem, v němž měli jak bohové, tak lidé svůj čas, své místo a svůj úřad. Představa stvoření je orientální, především babylonská, stejně jako představa - pocházející z Íránu, nikoli však z indoárijského ducha - o konci světa, který vyvrcholí soudem a přímluvou Božího království, v němž se vše zcela promění.

Poté, co stárnoucí Platón převzal v Timaiovi některé rysy orientální teorie stvoření, legendy pro vysvětlení vzniku světa, jeho žák Aristoteles (*O nebi*, edice Paula Gohlkeho, 1958, s. 26-27) znovu nastolil indoevropský pohled: celek světa *„se nestává, je neproměnný, věčný, nemění se, neroste a nezmenšuje se“*.

Indoevropané věřili - což je předzvěst znalostí a hypotéz fyziky a astronomie dnešní doby - v posloupnost bez konce a začátku, ve vznik a zánik světa, v opakující se soumraky bohů a v obnovu světa a bohů v grandiózním představení, jak je popsáno ve Voluspě v Eddě. Věřili v opakující se kataklyzmata, jak je popisovali Heléni, po nichž budou následovat nové světy s novými bohy.**[13]** O posloupnosti stvoření a konců světů učili Anaximandros, Hérakleitos, Empedoklés a další helénští myslitelé a později římský básník a myslitel Lucretius. Ten (de rerum

natura, V, 95 a násl.) očekával, že svět skončí tímto způsobem:

A přesto stačí jediný den, aby se zničil

Tisíce věků stavěl, tento svět známe.

Podle Andrease Heuslera (*Germanentum*, 1934, s. 95, 106 a násl.) *„byla pro Germány zkáza existence pevným očekáváním, obnovení života nejistou předtuchou“*. Jak řekl Erik Therman (op. cit., s. 64, 213), svět pro ně byl osudem - nadmocenskou kauzální souvislostí.

Víru v konec, eschatologii východoíránského Spitama Zarathustry, která byla spojena s vírou v příchod spasitele světa, popsal H. S. Nyberg (*Die Religionen des Alten Orients, Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft*, sv. 34, 1938, s. 266 a násl., 231 a násl.). Následně pronikla do judaismu krátce před Ježíšovou dobou a plně určila jeho poselství (Heinrich Ackermann: *Jesus, Seine Botschaft und deren Aufnahme im Abendland*, 1952, s. 42 a n.; *Entstellung und Klärung der Botschaft Jesu*, 1961, s. 225 a n.).

V Íránu se vlivem dřívějších asijských představ myšlenka opakovaného vzestupu a pádu proměnila ve víru v blížící se konec světa, konec světa, kterému bude předcházet spasitel (saoshyant) a po němž bude

následovat soud nad světem. Navzdory tomu však indoevropské myšlení znovu ožilo do té míry, že Íránci nepojímali svět jako stvoření ani Boha jako stvořitele, a tak pocit, že jsou stvořením spoutaným vůlí stvořitele, nemohl najít výraz.

Tím méně zde byl možný náboženský postoj, který v člověku viděl otroka pod všemocným Pánem Bohem. Podřízený a otrocký vztah člověka k Bohu je charakteristický zejména pro religiozitu semitských národů. Jména Baal, Moloch, Rabbat a další zdůrazňují všemohoucnost Pána Boha nad zotročenými lidmi, jeho tvory, kteří se před ním plazí po tváři. Pro Indoevropany znamenalo uctívání Boha zbožštění božstva, povzbuzování a pěstování všech podnětů k uctívání, u Římanů to znamenalo colere a u Helénů therapeuein. V semitském jazyce pochází slovo uctívání z kořene abad, což znamená být otrokem. Hana (I Samuelova, i. 11) prosí Jahveho, hebrejského kmenového Boha, aby jí, své otrokyni, dal syna. David (II Samuelova, vii. 20) se nazývá otrokem svého Boha a stejně tak Šalomoun (I Královská, iii. 7). Podstatou Jahveho je hrůza (Exodus, xxiii. 27; Izajáš, viii. 13), ale to nikdy neplatilo o bozích Indoevropanů. Hymnus na Dia stoického Kleanthese z Assu (331-233 - Max Pohlenz: *Die Stoa*, 1948, s. 108 a násl,

a G. Verbeke: *Kleanthos van Assos, Verhandelingen van den koninklijke Academie vor Wetenschapen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie*, Klasse der Letteren, roč. XI, č. 9, 1949, s. 235), z něhož Pavel (Skutky, xvii. 28) čerpal slova, aby se přizpůsobil helénskému náboženskému pohledu, zcela odporuje např. religiozitě 90. žalmu.

V křesťanství se chování věřících před Bohem volně vykládá pojmem humilis, a proto se jako podstata religiozity požaduje pokora, což doslova znamená otrocká mysl nebo služba kmeni. To je však neindoevropský pohled, následek orientální religiozity. Protože není otrokem před všemocným Bohem, modlí se Indoevropan většinou nikoliv vkleče nebo pokorně na zemi, ale vestoje s očima upřenýma vzhůru a s rukama nataženýma před sebou.

Poctivý Indoevropan stojí před svým Bohem nebo Bohy čestně jako dokonalý muž s neposkvrněnou ctí. Žádná religiozita, která člověku něco ubírá, aby se zdál menší před božstvem, které se stalo všemocným a opresivním, není indoevropská. Žádná religiozita, která prohlašuje svět a člověka za bezcenné, nízké a nečisté a která chce člověka vykoupit nadpozemskými nebo nadlidskými posvátnými hodnotami, není skutečně indoevropská. Tam, kde se upouští od „tohoto světa“ a

místo něj se k věčnému dobru povyšuje „jiný svět“, tam se opouští oblast indoevropské religiozity. Indoevropská religiozita je totiž z tohoto světa a tato skutečnost určuje její základní výrazové formy. V důsledku toho je pro nás dnes někdy obtížné pochopit její velikost, protože jsme si zvykli měřit religiozitu hodnotami převzatými z rozhodně neindoevropského a hlavně orientálního náboženského života, a zejména ze středověkého a raně novověkého křesťanství. Z toho vyplývá, že náš pohled na indoevropskou religiozitu musí utrpět stejným způsobem, jakým by utrpěl pohled na strukturu indoevropských jazyků, kdybychom je popisovali podle charakteristik příslušných semitským jazykům. Jsme dnes zvyklí hledat pravou religiozitu pouze v termínech jiného světa a považovat religiozitu tohoto světa za nerozvinutou nebo v něčem nedostatečnou - za předběžný stupeň na cestě k něčemu hodnotnějšímu.

Tak nám předávané židovsko-křesťanské náboženské představy brání uznat velikost indoevropské religiozity, takže ve srovnávací religionistice jsou indoevropské náboženské hodnoty stále znovu a znovu představovány čistě vědecky jako méně důležité, protože zastánci těchto názorů nevědomky přijali ideál orientálních duchovních hodnot jako měřítko pro každou

náboženskou hodnotu. Tato kritika se vztahuje i na studii Rudolfa Otty nazvanou *The Sacred* (1948). Velikost a plnost indoevropského světa tak není nikdy uznána.

Kdo by chtěl měřit religiozitu stupněm ponížení člověka před božstvím nebo tím, jak pochybný, bezcenný či dokonce poskvrněný se člověku jeví „tento svět“ tváří v tvář onomu „jinému světu“, a kdo by chtěl měřit religiozitu podle toho, do jaké míry člověk pociťuje rozkol mezi pomíjivým tělem a nezničitelnou duší, mezi tělem (sarx) a duchem (pneuma) - kdo by se o to snažil, musel by prohlásit, že religiozita Indoevropanů je skutečně chudá a ubohá.

Bohové a lidé nejsou v očích Indoevropanů nesrovnatelnými bytostmi, které by si byly vzdáleny, a už vůbec ne pro Helény, kterým se bohové jevili jako nesmrtelní lidé s velkou duší (srov. Aristoteles: *Metafyzika*, III, 2, 997b), zatímco věřili, že lidé jako dobře utvářené výhonky ušlechtilého rodu mají v sobě také něco božského a jako takoví si mohou nárokovat přiblížení se božské postavě - „božský Agamemnon“. V povaze samotného člověka, tak jak si to božstvo přeje, se skrývají možnosti, zdánlivě božského původu, diogeny, a tak má každý indoevropský národ ochotně tendenci

předpokládat vtělení všech aristokratických národních hodnot do lidských rodů, kalok'agathia.**[14]**

Indoevropská religiozita není otroctvím, neobsahuje žádné prosby utlačovaného otroka k jeho všemocnému pánovi, ale zahrnuje spíše důvěrné naplnění společenství, které tvoří bohové a lidé. Platón ve své *Hostině* (188c) hovoří o *„vzájemném společenství (philia) mezi bohy a lidmi“*. Germán si byl jistý přátelstvím svého Boha, astvina nebo fultrui, jemuž plně důvěřoval, a u Helénů v Odyssei (XXIV, 514) nacházíme stejnou jistotu vyjádřenou slovy „přátelé bohů“ (theoi philoi). V indické Bhagavadgítě (IV, 3) nazývá bůh Krišna člověka Ardžunu svým přítelem. Nejvyšší božstvo, jako je Zeus, je uctíváno jako „otec bohů a lidí“ - jako otec rodiny, jako Zeus Herkeios, nikoli jako despota. Tato myšlenka je vyjádřena i ve jménech bohů: Djaus pitar u Indů a Jupiter u Římanů. Jméno indického boha Mitra, které odpovídalo Mithrovi v Íránu, znamená „přítel“. Mazdaismus, založený Zoroasterem, nazýval mravně jednajícího člověka přítelem Ahura Mazdy, jediného univerzálního boha, který se v době Achaemenidově stal bohem perské říše. Podle Platóna (*Zákony*, IV, 716) je člověk umírněný a sebeovládající se především „přítelem Boha“.

Víře v bohy jako přátele tak odpovídá indoevropská představa o příbuzenství mezi vznešeným a mravně jednajícím člověkem a bohy, kterou nacházíme již v 9. nemejské ódě Thébana Pindara. Toto příbuzenství se opírá především o názor, že bohy a lidi spojují stejné hodnoty, pravda a ctnost (Platón: *Zákony*, X, 899). To proklamuje i výše zmíněný Hymnus na Dia Kleanthese z Assu, v němž je Zeus nazýván Bohem „mnoha jmen“, Bohem Logosu (Rozumu), Phusis (Přírody), Heimarmene (Osudu) a zdrojem všeho Stávání (Růstu). Tyto myšlenky převzal i Marcus Tullius Cicero, žák helénské moudrosti (*De Legibus*, I, 25). Ze stejných myšlenek Platón vyvodil (*Listy*, VII, 344a), že: *„Kdo se necítí vnitřně vázán na spravedlivé a mravně krásné..., nikdy plně nepochopí pravou podstatu ctnosti a neřesti.“*

V indoevropské oblasti je Bůh stále znovu považován za Rozum, který vládne prostřednictvím světových jevů. Tak před Kleanthem z Assu Eurípidés (*Tróády*, 884) v modlitbě Hekabé přirovnal Dia k přírodnímu zákonu a rozumu. Stoikové byli přesvědčeni, že stejný zákon osudu svazuje bohy i lidi, že tedy svoboda pro člověka je možná jen jako mravní svoboda moudrého člověka, který rozumovým vhledem překonal své touhy. Stoikové zde opět vyjádřili to, co Buddha učil již v Indii o

několik století dříve, ačkoli stoikové i buddhisté nedosahovali čistě indoevropské religiozity tím, že odmítali a odsuzovali svět. Takový rozum (sapientia) považoval za spojovací článek mezi bohy a lidmi také Cicero (*De Legibus*, I, 58); pro něj byl „matkou všeho dobra“, neocenitelným darem nesmrtelných smrtelníkům.

Ztotožnění Boha s rozumem vyjádřil Goethe ke konci svého života v rozhovoru s Eckermannem 23. února 1831, v němž označil „nejvyšší bytí“ za „rozum sám“.

Pavel odlišuje religiozitu Indoevropanů od semitské, když tvrdí (I Korintským, i. 22), že zatímco Heléni usilovali o poznání (sophia), Židé toužili po zjeveních (semaia), a Aurelius Augustinus, biskup z Hippo (*Patrologiae cursus completus*, díl XXXVII, vydal J. P. Migne, 1845, Sp. 1586; díl XXVIII, 1845, Sp. 1132) se pokouší citacemi biblických pasáží znevažovat moudrost (sapientia) Helénů, která je mu jako křesťanovi cizí, jako pošetilost před Bohem a nejvyšší moudrost shledává pouze v poslušné pokoře (humilitas obedentiae) věřících.

Indoevropskou víru ve spojení, téměř sjednocení Boha a člověka v rozumu, které je společné oběma, lze hanlivě nazvat racionalismem, ale Indoevropané vždy

směřovali k logu a poměru - k logu a poměru, který je díky plnému poznání povznesen vysoko nad oblast suchého zdravého rozumu nebo tupého pedantství. Indoevropské myšlení uznávalo a uznává primát praktického rozumu (Kant), který Marcus Tullius Cicero (*De Legibus*, I, 45) uvedl Posidoniem do helénské filosofie - označil ho slovy: *„Přirozený zákon nepochybně tvrdí, že dokonalost rozumu je ctnost“* (est enim virtus perfecta ratio, quod certe in natura est). Od Platóna indoevropští myslitelé učili, že člověk může mít podíl nebo účast na Dobru, Pravdě a Kráse jako partneři božského. Indoevropští myslitelé (Duns Scotus, Schelling, Schopenhauer) jsou, každý svým způsobem, hnáni dobrovolností přesahující všeracionalismus.

Lidská inteligence a chápavost má však své hranice, zatímco inteligence a chápavost božstva je bezmezná, a proto Indoevropané, a zejména Heléni, hluboce pociťovali svou závislost na bozích. Napomenutí *„Poznej sám sebe!“*, které bylo napsáno v předsíni Apollónova chrámu, připomínalo lidem jejich omezenost tváří v tvář božstvu. Pindar ve své 5. isthméjské ódě varoval: *„Nesnaž se stát se Diem!“* Stejnou životní a náboženskou zkušenost nacházíme opět u Goetha:

Denn mit Göttern soll sich nicht messen irgendein Mensch.

Neboť s bohy se nikdo nemůže měřit. ***(Grenzen der Menschheit)***

Svody a nebezpečí lidské domýšlivosti byly Indoevropanům zřejmě známé, snad právě proto, že se cítili blízcí svým bohům a že si byli při setkání s lidmi jiných ras vědomi své vlastní nadřazenosti a svých dědičných aristokratických vlastností, které získali přísnou selekcí ve střední Evropě po tisíciletích doby ledové. Strach z lidské pýchy, z přílišného sebeprosazení, pochází z hlubin helénské duše a tváří v tvář veškeré pýše je omezený člověk napomínán, aby se držel svého určeného postavení v nadčasovém uspořádání světa, do něhož se museli zařadit i bohové. Osudem Indoevropana je stát hrdě, s aristokratickou sebejistotou a rozhodností, ale vždy s vědomím vlastní omezenosti, tváří v tvář bezmeznosti bohů - a žádný lidský druh neprožíval tento pocit osudu tak hluboce jako Indoevropané: velký prvek tragiky v poezii indoevropských národů pramení z napětí vyplývajícího z tohoto pocitu osudu.

Nicméně je zcela nemožné dojít k závěru, jak to učinil W. Baetke, že tragický osud znamenal pro Indoevropany

zákaz nebo zakletí a vyvolal úzkost z osudu, který je učinil zralými pro vykoupení. Nikoli Bůh osudu, tvrdí, ale Bůh vykupitel přivedl Germány k naplnění jejich náboženských tužeb.**[15]** O Germánech a Indoevropanech lze tedy vynášet soudy pouze navenek, nikdy ne zevnitř ven. Konverzi Germánů ke křesťanství lze vysvětlit pouze předpokladem, že mezi nimi mnozí lidé měkčího srdce nedokázali odolat pohledu z očí nemilosrdného osudu a - navzdory veškeré realitě - se uchýlili k vysněnému obrazu milosrdného Boha. Indoevropští muži silnějšího srdce byli vždy jako Fridrich Veliký rozenými stoiky, kteří stáli vzpřímeně jako zbožný Vergilius a uznávali nemilosrdný osud (inexorabile fatum).

H. R. Ellis Davidson (*Gods and Myths of Northern Europe*, 1964, s. 218) nápaditě popsal religiozitu Skandinávců, jejichž bohové stejně jako lidé podléhali osudu: *„Lidé věděli, že bohové, kterým sloužili, jim nemohou dát svobodu od nebezpečí a pohrom, a nežádali, aby jim ji dali. V mýtech nenajdeme pocit hořkosti z krutosti a nespravedlnosti života, ale spíše ducha hrdinské rezignace: lidstvo se rodí do nesnází, ale odvaha, dobrodružství a zázraky života jsou záležitostí vděčnosti, kterou si máme užívat, dokud je nám život ještě dopřán. Velkými dary bohů byla připravenost čelit světu*

takovému, jaký je, štěstí, které člověka podrží v úzkých, a možnost získat tu slávu, která jediná může přežít smrt.“

Třetí kapitola

Je to duchovní síla Indoevropanů - a o tom svědčí velká poezie těchto národů a především jejich tragédie - cítit hlubokou radost z osudu, z napětí mezi omezeností člověka a bezmezností bohů. Nietzsche tuto radost kdysi nazval amor fati. Zvláště lidé bohatí duší mezi indoevropskými národy cítí - uprostřed ran osudu -, že jim božstvo přidělilo velký osud, v němž se musí osvědčit. Goethe v dopise hraběnce Auguste zu Stolberg ze 17. července 1777 vyjadřuje skutečně indoevropskou myšlenku, když píše:

Alles geben die Götter, die unendlichen, ihren Lieblingen ganz:

alle Freuden, die unendlichen,

alle Schmerzen, die unendlichen, ganz.

Věční bohové dávají vše svým oblíbencům,

všechny radosti a

všechny smutky na věčné časy - zcela a úplně.

Nikdy se tato indoevropská radost z osudu neproměňuje ve smíření s osudem, ve fatalismus. Tváří v tvář jistotě smrti si Indoevropan zůstává vědom toho, že jeho dědičná povaha je povaha bojovníka. To vyjadřuje v

indické Bhagavadgítě (XI, 38) bůh Krišna, když říká Ardžunovi: *„Radost a bolest, zisk a prohra, vítězství a porážka, mysli na tyto věci a připrav se k boji, tak na sebe nepřivoláš žádnou vinu.“* A později tento Bůh charakterizuje indoevropskou povahu ještě jasněji, když (XVIII, 59) říká: *„Když . . si myslíš: 'Nebudu bojovat', pak je toto tvé předsevzetí marné, tvá aristokratická povaha tě k tomu donutí.“*

To je indoevropský pohled na osud, indoevropská radost z osudu, a pro Indoevropany by byl život a víra slabě uvolněné, kdyby se tato podívaná vzdala ve prospěch spásného Boha.

Představy o vykoupení a vykupiteli se u národů indoevropského jazyka dokázaly rozšířit až v pozdním období a pak většinou jen mezi indoevropeizovanými spodními vrstvami. Když chceme pojem jako vykoupení aplikovat na původní indoevropskou povahu, můžeme mluvit nanejvýš o sebevykoupení, ale nikdy ne o vykoupení prostřednictvím bohočlověka, poloboha nebo Boha. Správněji by však indoevropské sebevykoupení mělo být popsáno jako sebeosvobození, jako osvobození mravně se očišťující duše, nořící se skrze sebe do vlastního základu bytí, osvobození do bezčasí a bezprostoru a osvobození od nutnosti existence a

nutnosti bytí. Takovému sebeosvobození, dosaženému překonáním tužeb vlastního já (Pali: kilesa = nibbána nebo tanhakkhaya, stoická apatheia), učil syn indického knížete Siddhártha, Mudrc s *„očima barvy kvetoucího lnu“* **[16]**, který byl později nazván Buddhou, Osvíceným.

Takové osvobození od času a prostoru prožívá mystik v indoevropské oblasti jako nirvánu během života (Pali: samditthika nibbána), jako oddělenost či osamělost individuální duše, která se noří do sebe a prožívá se na své hluboké půdě jako univerzální duše nebo její část. Proto nelze mystiku Západu zaměňovat s vykoupením.

Indoevropané měli vždy tendenci povyšovat sílu osudu nad sílu bohů (srov. *Iliada*, XV, 117; XVII, 198 a násl.; XXII, 213; *Odyssea*, III, 236 a násl.; Hésiodos, *Theogonie*, 220; Aischylos, *Prométheus*, 515 a násl.; Hérodotos, I, 91), zejména nepochybně Indové, Heléni a Germáni. Moira či aisa Helénů, která se objevila už u Homéra a Hérakleita, odpovídala nornám Germánů, wurdům (Weird, Wyrd; skandinávsky: Urd). V Shakespearově Macbethovi osud (staroanglicky: Wyrd) představují Tři divné sestry, které u Římanů korelují s Parcae a jako bohyně osudu se v podobných tvarech objevují i u Slovanů**[17]**, zatímco u Letů (Lotyšů, indoevropského baltského národa) existovala bohyně

osudu, která se jmenovala Leima. Dokonce i Platón (*Zákony*, V, 741a) v pozdním období svého národa zdůrazňoval, že božstvo podléhá osudu, a anglosaské přísloví, složené křesťanským básníkem, se pevně drží předkřesťanského pohledu: *„Kristus je mocný, ale mocnější je osud.“* Ahura Mazda, bůh nebes Íránců, rozděluje osud stejně jako Zeus, nebeský bůh Helénů (G. Widengren: *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala Universitets Årsskrift, 1938, VI, s. 253 a násl.); oba však nemohou proti osudu nic dělat. Opakuji však, že tento indoevropský pohled na osud nemá nic společného s fatalismem odkazujícím pouze na onu konečnou a tvrdou skutečnost, z jejíhož vědomí indoevropská religiozita vychází, aby se povznesla k Bohu. Podle celé své přirozenosti si Indoevropan ani nemůže přát vykoupení z napětí svého osudem svázaného života. Uvolnění tohoto napětí by pro něj znamenalo oslabení jeho religiozity. Právě skutečnost, že je svázán s osudem, se od počátku ukazuje jako zdroj jeho duchovní existence. *„Vlna srdce by se tak krásně nepěnila vzhůru a nestala by se duchem, kdyby se jí nepostavila tváří v tvář stará tichá skála, osud.“* Tuto jistotu, kterou vyjádřil Hölderlin ve svém Hyperionu, předjímaly Sofoklovy tragédie a všichni velcí básníci indoevropské povahy. Je to tatáž jistota, kterou Schopenhauer vyjádřil

tvrdou poznámkou: *„Šťastný život je nemožný, to nejvyšší, čeho může člověk dosáhnout, je hrdinský průběh života“* (*Parerga und Paralipomena*, díl XI, kapitola 34).

Je zřejmé, že religiozita vycházející z takového postoje k životu se nikdy nemůže stát univerzální. Indoevropská náboženství se nikdy nemohou přenést na jiné lidské rasy podle vlastního uvážení. Patří k nim mahatma (Indie), megalethor (*Iliada*, XVI, 257; Odyssea, XI, 85), megalophron nebo megalopsychos (helénské - srov. Aristoteles: *Etika Nikomachova*, II, 7, 7; IV, 3, 1-34), magnitudo animi (Ulrich Knoche: *Magnitudo animi*, Philologus, Supplementband XXVII, 3, 1935), magnanimus (římský), mikilman a storrada (severoněmecký), ze staroseverských mikilmenska nebo stormenska, muži hochgemüte (vznešeného srdce), jak se říkalo v německém středověku - všechny popisy, z nichž každý může být překladem toho druhého. Religiozita je zde zráním hrdiny tváří v tvář osudu, jemuž čelí po boku svých bohů. To je také význam Shakespearových slov *„Readiness is all“* (*Hamlet*, V, 2, 233) a *„ripeness is all“* (*King Lear*, V, 2, 33).

Bylo řečeno, že germánské pojetí života bylo pan-tragédií, postojem, který pojímá veškerou existenci a události světa jako nesené v konečném důsledku

tragickým prazákladem.**[18]** Tato pan-tragédie, která se téměř nadvědomě objevuje u pravého Germána Hebbela, však není pouze germánská a vyskytuje se u všech Indoevropanů**[19]**, prostupuje celou indoevropskou religiozitou. Indoevropan se stává zralým člověkem teprve díky svému životu v napětí před osudem. Germánský hrdina, skvěle charakterizovaný islandskými ságami, vznešeně chápe osud, který ho potkává, jako svůj úděl, zůstává uprostřed něj vzpřímený, a je tak věrný sám sobě. Podobně se vyjádřil i Aischylos (Upoutaný Prométheus, 936), když řekl: *„Moudří jsou ti, kdo ctí Adrasteiu“*, přičemž Adrasteia je helénská bohyně osudu.

Protože pro náboženské Indoevropany znamenal osud tolik, nacházíme pro něj v jejich jazycích mnoho pojmenování: moira u Helénů odpovídá fatum u Římanů, ananke a heimarmene u Helénů odpovídá necessitas a fatalitas u Římanů. Germáni pojmenovávali osud podle aspektu, z něhož na něj pohlíželi, jako örlog, metod, wurd, skuld a giskapu (srov. též Eduard Neumann, *Das Schicksal in der Edda*, Beiträge zur deutschen Philologie, díl III, 1955). U Indů se představa osudu změnila v představu karmy (srov. Julius von Negelein: *Die Weltanschauungen des indogermanischen Asiens*, Veröffentlichungen des Indogermanischen Seminars der

Universität Erlangen, díl I, 1924, s. 116 a násl., s. 165 a násl.), představa stěhování duší, které podle morálního chování člověka během života vždy vedlo k lepšímu či horšímu životu po reinkarnaci - představa, která však byla Indům vlastní. Představa koloběhu zrození, podle popisu Hellénů kyklos tes geneseoos, byla původně zřejmě vlastní všem Indoevropanům a prokazatelně existovala i u Keltů a Germánů (srov. též Erik Therman: *Eddan och dess Ödestragik* 1938, s. 133-134, 172). Snad se to dá vysvětlit i pozorným pozorováním zděděných tělesných a duchovních rysů v klanech u Indů i Íránců, u Helénů i Římanů a Germánů - neboť dědičnost, tedy to, že člověk musí být takový, jaký je, je osud.

Erik Therman (Eddan och dess Ödestragik, 1938, s. 90) shledal *„posměšný vzdor tváří v tvář osudu, boj proti tomuto osudu navzdory uznání jeho nejvyšší moci“* jako charakteristický rys Eddy a mnoha islandských pověstí. Takový vzdor také stále promlouvá ze středověkých Nibelungů (Nibelungenlied), kteří Goetha udivovali svým nekřesťanským charakterem, jenž charakterizoval germánskou nezdolnost tváří v tvář nemilosrdnému osudu. Byla to tatáž indoevropská nezdolnost, kterou chválil Vergilius a dokonce i mírný Horatius:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas

atque metus omnis et inexorabile fatum

subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari. (*Georgica*, II, 490-492)

Si fractus illabatur orbis,

impavidum ferient ruinae. (*Carmina*, III, 3, 7-8)

Stejnou myšlenku vyjádřil i Geibel ve své *Brünhildě* (II, 2).:

If there's anything more powerful than fate, Then it's courage, which bears fate unshaken.

Výše jsem se zmínil, že myšlenku osudu reflektovali v helénské filosofii již Hérakleitos, Platón a další. Stoikové, zejména Posidonius, zprostředkovali Římanům helénskou představu zákona osudu (heimarmene), kterou nejzřetelněji pochopili Epikúros a jeho žáci Titus Lucretius Carus, Vergilius a Horatius.

Církev se pokusila indoevropskou představu osudu vytlačit představou prozřetelnosti (providentia). U myslících lidí tento pokus ztroskotal, neboť myslící Indoevropané by nepřijali prozřetelnost, která slepě rozděluje přemíru chmurných ran osudu a zároveň to považuje za lásku a dobrotivost. V Kantově Opus Postumum se nachází poznámka: *„Kdybychom si chtěli*

vytvořit pojem Boha ze zkušenosti, pak by odpadla veškerá morálka a zůstal by jen despotismus.“ Proto by se muselo předpokládat, domníval se Kant, že takový stvořitel světa nebere ohled na štěstí svých tvorů.

Kdo je stejného názoru jako Baetke (op. cit., s. 33) nebo H. Rückert, že takové názory neznamenají *„žádné uspokojivé řešení otázky osudu“*, nebo sdílí narážku, že tito lidé *„nebyli nikdy nábožensky připraveni postavit se otázce osudu“* **[20]**,- jako vnější pozorovatel zde pod otázkou osudu chápe něco zcela jiného než ono rozhodné přijetí osudu, v němž se indoevropan viděl žít. Ne tím, že by otázku osudu rozpustil v myšlence vykoupení, může Indoevropan zdokonalit svou přirozenost - neboť takové vykoupení by se mu pravděpodobně jevilo jako vyhýbání se; jeho přirozenost se zdokonaluje výhradně tím, že se tváří v tvář osudu osvědčuje. *„Tohle je nade vše: sám sobě buď věrný!“* (Hamlet, I, 3, 78). Z morálního příkazu zůstat věrný sám sobě však opět vyplývá, že indoevropská religiozita má aristokratický charakter: degenerovanému se nedoporučuje zůstat věrný sám sobě.

Nesnažil jsem se zde podat řešení filosofické nebo náboženské otázky osudu, ale pouze vysvětlit, jak Indoevropan žil ve svém osudu a jak přispěl ke zralosti jeho charakteru.

Jistota osudu nepřiměla pravého Indoevropana hledat vykoupení, a i když v něm osud vyvolal chvění, nikdy se neobrátil k lítosti nebo k bázlivému vědomí „hříchu“. Aischylos, který byl zcela prostoupen helénskou religiozitou a božskou mocí, stojí jako každý Indoevropan vzpřímeně před nesmrtelnými bohy a navzdory každému otřesnému zážitku nemá pocit hříchu.

Indoevropská religiozita se tedy nezabývá úzkostí, sebezpytováním nebo kajícností, ale člověkem, který by uctil božství tím, že se uprostřed vřavy osudu postaví zpříma, aby mu vzdal hold.

Německé slovo fromm, které znamená náboženský nebo zbožný, je odvozeno od kmene znamenajícího schopný nebo vhodný a souvisí s gótským fruma, což znamená první, a s řeckým promos, což znamená nejvzdálenější. U Indoevropanů se religiozita projevovala jako vůle, která uprostřed osudu, před přátelskými bohy, odhalovala zdatnost pravověrného člověka, který se tak stával tím poctivějším a bohem naplněnějším, čím drtivější byly rány osudu. Zejména od nejlepších a nejpravdivěji zralých lidí očekávají bohové, že se osvědčí na kovadlině osudu. Vyzývavou religiozitu indoevropského mládí, které se vzpírá osudu, aby

vyzkoušelo sílu mladé duše, zdůraznil Goethe ve své básni Prométheus. Také Hebbel v básni *Aus meiner Jugend* působivě vylíčil nordickou indoevropskou religiozitu mládí. Indoevropská povaha se od takové mladistvé religiozity rozšiřuje směrem ven k tišší, oddanější a naplněné religiozitě v Goethově básni *Grenzen der Menschheit*.

Čtvrtá kapitola

Nikdy si Indoevropané nepředstavovali, že se stanou nábožnějšími, když se „záhrobí“ přihlásilo k tomu, že je vysvobodí z „tohoto světa“, který byl znehodnocen na místo smutku, pronásledování a spasení - k „záhrobí“, jemuž byla přisuzována plnost radostí, takže duše prchající z „tohoto světa“ po něm musí toužit celý svůj pozemský život.

Americký religionista William James postavil do protikladu náboženství zdravého smýšlení a náboženství nemocné duše**[21]** a západní příklady religiozity nemocné duše můžeme najít u Blaise Pascala a Sörena Kierkegaarda. Indoevropská religiozita je zdravá na těle i na duši a duše naplněná Bohem po povznesení k božství dosahuje rovnováhy všech tělesných i duchovních sil člověka.

Zatímco neindoevropská či nenordická religiozita, často propuká tím vzrušeněji, čím více nábožensky člověk ztrácí rovnováhu, čím více je v extázi či mimo sebe, tím více nordický Indoevropan usiluje o rovnováhu a vyrovnanost.

Indoevropan má důvěru pouze v ty duchovní síly, které lze zakoušet, když je duše v rovnováze, tj. v poměru a rozvaze.

Nedůvěřuje také veškerému vhledu, poznání a zkušenostem, které věřící získává pouze v určitém stavu vzrušení. Pro indoevropskou povahu je neobyčejně příznačné, že u Helénů se eusebeia (zbožnost) a sophrosyne (rozvážnost) často používají ve stejném významu. V tom je jasně patrná nordická povaha pravé helénské religiozity, jejímž výsledkem je vždy aidoos, tedy ostýchavost či rezervovanost věřících. Religiozita se u těchto silných rozhodných mužů projevuje rozvážným chováním a ušlechtilou zdrženlivostí, kteréžto vlastnosti se jako jediné stávají součástí plnosti božství. Zde se etnologickému pohledu odhaluje kořen indoevropské religiozity: religiozita zemědělské aristokracie nordické rasy**[22]** a poctivých generací, které měly pevné sebevědomí a stejně pevnou rezervovanost, nezaujatě uvažovaly o všech jevech a zachovávaly si rovnováhu a důstojnost i tváří v tvář božskému. V podobě a charakteru indoevropského náboženství promlouvá ušlechtilost nordické zemědělské aristokratické povahy - všechny ty fides, virtus, pietas a gravitas, které shrnuty do religio, odpovídající helénskému aidoos (rezerva), tvořily také

podstatu pravého Římana, pocházejícího z indoevropských předků. K tomu však existuje hranice, na kterou bylo výše opakovaně poukázáno: Indoevropská religiozita se vzhledem ke svému původu a své povaze nikdy nemůže stát společnou pro všechny.

To, co již nemocný Nietzsche nazval Velkým zdravím, a to, co se mu jevilo jako tak vysoká hodnota, totiž ušlechtilost, obojí prostupuje náboženský život Indoevropanů.

Kdo chce měřit religiozitu podle viditelného vzrušení věřícího člověka, musí shledat Indoevropany nenábožnými. Nejvyšší úspěchy indoevropského náboženství jsou mu přístupné teprve tehdy, když se naučí ovládat své duchovní síly v patřičném poměru a když dosáhne patřičného smyslu pro rovnováhu. Proto nás Horatius (*Carmina*, II, 3, 1-2) ve shodě s moudrostí helénského učení napomíná:

Aequam memento rebus in arduis servare mentem!

Jak již bylo zmíněno výše, Platón popsal umírněného člověka jako přítele božstva.

Indoevropan si přeje stát před božstvem jako úplný člověk, který dosáhl vyvážené rovnováhy svých sil, kterou od něj božstvo vyžaduje.

Ušlechtilou rovnováhu, konstantu a vážnost, kterou Římané očekávali zejména od svých senátorů a vysokých úředníků, nalezl jeden z nejvýznamnějších znalců předkřesťanského germánského ducha, Švýcar Andreas Heusler**[23]**, zachovanou také v duchovním výrazu četných římských soch (Kurt Schumacher: *Germanendarstellungen*, edice Hans Klumbach, 1935) germánských mužů a žen: *„To, co člověka na těchto velkých, ušlechtile tvarovaných rysech nejvíce zaráží, je jejich osvojený klid, jejich celistvá ušlechtilost, ba přímo reflexivní mírnost.“* Takové duchovní rysy však lze rozpoznat i v dokladech starobylých germánských mravních nauk a životní moudrosti, které v téže souvislosti uvádí Andreas Heusler. Tyto důkazy vyvracejí dodnes někdy opakované pomluvy, že Germáni byli surový barbaři, kterým teprve středověká církev dokázala vštípit morální zásady.

Heuslerem zmiňovaný osvojený klid a celistvá ušlechtilost jsou však charakteristikami Indoevropanů obecně, projevy dědičných dispozic, které časově směřují za Germány do indoevropského praobdobí, a tedy do mladší doby kamenné ve střední Evropě. Tato ušlechtilá rovnováha je základem nordické religiozity: tváří v tvář božské vůli si náboženský člověk zachovává rovnováhu

své duše, aequanimitas Římanů, metriotes a sophrosyne Helénů, upeksha Indů.

Hermann Oldenberg (*Buddha*, ed. Helmuth von Glasenapp, 1959, s. 185) popsal zvláštnost buddhistické religiozity takto: *„Rovnováha sil, vnitřní proporce - to je to, o co nám Buddha doporučuje usilovat.“* Sám Budha jednou přirovnal duchovní podněty náboženského člověka k loutně, jejíž struny znějí nejkrásněji ze všech, když nejsou napjaty ani příliš volně, ani příliš pevně (*Mahávagga*, V, 1, 15-16). To, a ne snad ochablá průměrnost, je také význam Horatiova aurea mediocritas, který lze vysvětlit z Aristotelovy *Etiky nikomachovské*.

Tento ideál celistvé ušlechtilosti, společný všem Indoevropanům, smysl pro ušlechtilou rovnováhu se projevil i v dílech výtvarného umění a poezie. Jako příklad jsem uvedl slavnost Panathéna, ara pacis a Horatiův carmen saeculare. V Athénách se každé čtyři roky na oslavu městské bohyně Athény vydával na Akropoli celoathénský (panathénský) slavnostní průvod, jak je zachycen v sochařském vlysu Parthenonu, jednom z nejkrásnějších výtvorů ušlechtilé rovnováhy helénské a indoevropské religiozity. Ernst Langlotz, který o tomto vlysu psal ve své knize *Schönheit und Hoheit* (1948, s. 14), popisuje dlouhou řadu těchto soch tak, že skrze jejich

ušlechtilé sebeovládání je rozpoznán i tragický indoevropský osud Helénů: tyto postavy jsou *„naplněny nebezpečným duchovním napětím moci v jejich životě, který podobně jako tragédie člověka povznáší, zatímco ho drtí“*. Vznešenost duše a klid, klid, který je vyjádřen především v Parthenonu, označil za charakteristický pro helénskou i indoevropskou povahu obecně také Josef Strzygowski (*Spuren indogermanischen Glaubens in der Bildenden Kunst*, 1936, s. 279 a násl.).

Ara pacis, oltář zasvěcený v Římě v roce 9 př. n. l., pravděpodobně podle helénských vzorů a parthenonského vlysu, představuje oběť vznešených Římanů, jíž se účastní sám Augustus s rodinou v doprovodu vysokých úředníků a liktorů. Architektura a její sochy vyjadřují helénsko-římskou religiozitu religio, aidoos (rezervovanost), a to i v této pozdní době, v čisté a vyzrálé podobě.

Římský básník Quintus Horatius Flaccus také vyjádřil čistou a vyspělou religiozitu indoevropského typu uprostřed duchovně zmateného a morálně zpustlého pozdního období ve slavnostní náboženské básni Carmen saeculare (*Carmina*, III, 25). Znovu je zde vyjádřena indoevropská idea světového řádu, v němž se člověk víry snaží přizpůsobit; Čest, mužnost, věrnost,

skromnost a mír (verše 57-58). Od bohů je vyprošována podpora veškerého růstu, prospívání dobytka a plodů polí; bohové mají římskému lidu darovat *„úspěch a děti a všechno krásné“* (verš 45). Stejný postoj je patrný v pozdravu skandinávských Germánů, kteří si navzájem přáli plodný rok a mír (ar ok fridr) nebo také plodný rok a prosperující stáda dobytka (ar ok fesaela).

Poctivý člověk nepovažuje nic ve své přirozenosti za méněcenné božství, a proto u Indoevropanů neexistuje konflikt mezi tělem a duší. Tato absence konfliktu skutečně pramení již z vůle zachovat rovnováhu lidských sil, i když si tělo a duši představuje jako bytostně odlišné. Celkově však Indoevropané žili spíše v souladu těla a duše; například Germáni měli vždy tendenci považovat tělo za výraz duše.**[24]** Vnímavá forma teoretického dualismu, v níž subjekt stojí proti objektu - v níž vnímající stojí proti *„objektu vnímání“* (H. Rückert) -, nebude pro pravého indoevropského ducha ničím víc než metodou, pohodlným myšlenkovým postupem pro poznání, a nebude ani zdůrazňovat pojem protikladu mezi tělem a duší, ani nebude nesprávně posuzovat (jako Ludwig Klages) ducha vzbuzeného v napětí mezi subjektem a objektem jako protivníka duše. Pro Indoevropana není rozdíl mezi tělem a duší podnětný, a to ani pro religiozitu.

Proto tato otázka nikdy netrápila Indoevropany a nikdy nesnižovali hodnotu těla, aby si více vážili duše. Zcela vzdálená je jim myšlenka, že tělo, určené pro tento svět, je špinavým vězením pro duši, která z něj usiluje o cestu do jiného světa. Kdykoli se vnější a vnitřní v lidech pozorují odděleně, pak se v náboženském člověku spojují v účinku vzájemné rovnováhy. Ideál zdravé mysli ve zdravém těle se v posledních letech stal anglickým příslovím a vidíme v něm opětovné prosazení nordické religiozity v moderní době. Je to koneckonců odraz modlitby, kterou Platón na konci svého *Faidra* přiměl Sokrata, aby se obrátil k bohům:

> *„Dej, abych se stal krásným uvnitř a aby se mé vnější statky nedostaly do rozporu s těmi vnitřními.“*

Pro Indoevropany je charakteristické uctívání těla jako viditelného projevu příslušnosti k vybranému rodu nebo rase. Z tohoto důvodu je každá myšlenka na usmrcení smyslů, na askezi, této rase velmi vzdálená a jevila by se jim spíše jako snaha ochromit než vyrovnat lidskou přirozenost. Je to něco, co je zvláště příznačné pro blízkovýchodní rasu**[25]**, ale v jiné podobě se vyskytuje i u východobaltské rasy.**[26]** Indoevropská religiozita je religiozitou duše, která nachází zdraví a dobro ve světě a v těle. Pro náboženské lidi blízkovýchodní rasy a pro

západní Evropany ovládané duchem blízkovýchodní rasy se Indoevropané musí jevit jako děti tohoto světa, protože neindoevropský duch málokdy dokáže pochopit i podstatu indoevropské religiozity, a proto bude předpokládat, že mu religiozita zcela chybí.

Hermann Lommel (*Iranische Religion*, v Carl Clemen: Die Religionen der Erde, 1927, s. 146) používá pro charakteristiku íránského (perského) náboženství termín „religiozita tohoto světa“: *„Život v tomto světě“*, říká, *„nabízel Íráncům neomezené možnosti uctívání Boha“*. Také Goethe ve své básni *Vermächtnis altpersischen Glaubens* nápadně popsal religiozitu Iránců:

> *Schwerer Dienste tägliche Bewahrung, Sonst bedarf es keiner Offenbarung.*
>
> *Denní zachování pevných služeb, Není potřeba žádný jiný druh zjevení.*

Indoevropané jsou skutečně dětmi tohoto světa v tom smyslu, že tento svět může umožnit rozvinutí celého bohatství jejich uctívání, důvěry a svěřování se božství, uctívání všech aspektů tohoto života a prostředí prostřednictvím všeobjímajícího povzneseného rozpoložení mysli. Božské je shledáváno jako univerzálně přítomné, jak to popsal Schiller (Bohové Řecka):

Alles wies den eingeweihten Blicken, alles eines Gottes Spur.

Pro osvícené dýchá celý vesmír Božím duchem.

Náboženské formy Indoevropanů se tak velmi snadno rozvinuly v mnohost božstev, vždy však doprovázenou tušením nebo jasným vědomím, že nakonec jsou mnohá božstva jen jmény pro různé aspekty božského. V uctívání horských vrcholů, řek a stromů, v uctívání slunce, počátku jara a úsvitu (indicky: Ušas, íránsky: Uša, řecky: Éós z Ausos, latinsky: Aurora z Ausosa, germánsky: Ostara), v uctívání obdělávané půdy a v kmenové paměti na výjimečné vůdce prehistorie, kteří byli později povýšeni na polobohy… ve všem tomto se indoevropská religiozita „tohoto světa“ odhaluje jako výraz prožitku zakotvení a bezpečí ve světě, které tyto národy cítily. W. Hauer**[27]** popsal základ indoevropské religiozity jako „být chráněn světem“ (Weltgeborgenheit). Na podporu tohoto tvrzení lze citovat i Eduarda Sprangera, když hovořil o religiozitě tohoto světa, v níž se tento pocit bezpečí ve světě projevoval.

Protože základem této religiozity je jistota ve světě, jakmile se rozvine filosofickou reflexí, snadno si osvojí

pojem univerzálního božstva a stane se panteistickou, ale tato tendence zůstává reflexivní a indoevropská religiozita se nikdy neohromí impulzivnějšími formami mystiky.

Přísně teistická náboženství Semitů hlásala osobní bohy. T. H. Robinson (*Old Testament in the Modern World*, v H. H. Rowley: The Old Testament and Modern Study, 1951, s. 348) kategoricky prohlašuje, že *„v židovské nebo starozákonní víře nezůstalo žádné místo pro jakýkoli druh panteismu“*. Arthur Drews v knize *Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes* (1906, s. 114- 115) označil teismus za základní kategorii semitské religiozity a panteismus za základní kategorii indoevropské religiozity.

Hermann Güntert v knize *Der arische Weltkönig und Heiland* (1923, s. 413 a násl.) zjistil, že mystika odpovídá indoevropskému typu mysli, a domnívá se, že existence takového společného sklonu závisí na jejich původní rasové identitě.

Původní Indoevropané si chrámy jako příbytky bohů charakteristicky nepředstavovali, stejně jako nejstarší Indové. Raní Římané a Italikové pravděpodobně nestavěli chrámy ani nevyřezávali obrazy bohů. Tacitus (*Germania*, IX) napsal, že představa Germánů o velikosti

božstva jim nedovolovala uzavřít své bohy do zdí. Ze stejného důvodu perský král Chšajarša (Xerxes) vypálil v Řecku chrámy (Cicero: *De Legibus*, II, 26: quod parietibus includerunt deos), které si Heléni, odchylující se od původního indoevropského pohledu, nechali v sedmém století př. n. l. postavit - nejprve dřevěné stavby, nepochybně odvozené od středoevropských obdélníkových domů z mladší doby kamenné a doby bronzové. Stejně tak skutečnost, že Indoevropané původně neměli žádné obrazy svých bohů, může odpovídat religiozitě pramenící z pocitu bezpečí ve světě a z toho, že jsou lidmi s širokým rozhledem, což je postoj, který od počátku směřoval k pojetí univerzálního božství.

Široká vize Indoevropanů - vize člověka povolaného k duchovní svobodě, k theorii neboli nazírání, jak ji zdokonalilo klasické umění Helénů - taková vize zahrnuje celý svět, veškerou božskou vládu a veškerý odpovědný lidský život v něm jako součást božského řádu. Indové ji nazývali rita, nad níž stojí na stráži Mitra a Varuna (v řecké mytologii Uranos) - „strážci rity“**[28]**; Peršané ji nazývali ascha nebo urto (spása, právo, řád), Heléni kosmos, Italikové ratio, Germáni örlog neboli Midgard. Hermann Lommel v knize *Zarathustra und seine Lehre* (Universitas, roč. XII, 1957) hovoří o *„zákonitém řádu*

světového dění“, který prý představovali Íránci. Taková myšlenka, představa světového řádu, v němž jsou uspořádáni bohové i lidé, prostupuje i učením stoiků, a když Cicero (*De Legibus*, I, 45; *De Finibus*, IV, 34) chválí ctnost (virtus) jako dokonalost rozumu, která vládne celému světu (natura), pak tím opět vyjádřil myšlenku univerzálního uspořádaného života. Tuto myšlenku uznal a vyložil jenský učenec v oboru jurisprudence Burkhard Wilhelm Leist (1819-1906) ve svých dílech *Alt-arisches Jus gentium* (1889) a *Alt-arisches Jus civile* (1892-1896). Julius von Negelein v knize *Die Weltanschauungen des Indogermanischen Asiens* (Veröffentlichungen des Indogermanischen Seminars der Universität Erlangen, díl I, 1924, s. 100 a násl., 104 a násl., 118 a násl.) studoval představu řádu, jak se v průběhu roku prosadila u Indů a Íránců, představu, která odpovídala učení o povinnosti člověka s přehledem a vznešeným morálním pohledem zařadit se do řádu světa. Později Wolfgang Schultz (*Zeitrechnung und Weltordnung*, 1929), zdůraznil, že se vyskytuje výhradně ze všech národů na zemi, u Indoevropanů. Dochoval se zlomek helénské modlitby, která prosí bohy o řád (eunomia) ve prospěch smrtelníků (*Anthologia Graeca*, II. díl, edice Diehl, s. 159).

V Indii kastovní řád odpovídal také univerzálnímu životnímu řádu (Gustav Mensching: *Kastenordnung und Führertum in Indien*, Kriegsvorträge der Universität Bonn am Rh., Heft 93, 1942, s. 8 a násl.). Prostřednictvím kastovního uspořádání se tři nejvyšší kasty, potomci kmenů, které se přistěhovaly z jihovýchodní střední Evropy ve druhém předkřesťanském tisíciletí (R. von Heine-Geldern: *Die Wanderungen der Arier nach Indien in archäologischer Betrachtung*, Forschungen und Fortschritte, roč. 13, č. 26-27, s. 308; Richard Hauschild: *Die Frühesten Arier im alten Orient*), kteří se stejně jako Íránci nazývali Árijci a snažili se udržet svou rasu čistou. Kastovní zákon byl považován za odpovídající zákonu světového řádu (dharma) neboli ius divinum, jak jej popisovali Římané. Účast na nadřazeném duchovním světě véd, bráhmany a upanišády původně určovaly stupeň kasty. Čím vyšší kasta, tím přísnější byl smysl pro povinnost vést život odpovídající světovému řádu.

Džawaharlal Néhrú (1889-1964), kterého lze podle tvaru hlavy a rysů obličeje označit za převážně nordického, nás ve své autobiografii informuje, že pocházel z otcovy i matčiny strany z brahmánských rodin z Kašmíru - z hornatého severozápadu Indie, kam se Árijci stěhovali ve značném počtu a kde se dodnes občas

vyskytují světlovlasé děti, a že jedna z jeho tet byla považována za Angličanku pro svou světlou pleť, světlé vlasy a modré oči. Všechny velké myšlenky indického náboženství a filosofie byly do Indie buď přineseny s árijskými přistěhovalci, nebo vznikly v oblasti árijského osídlení, tedy v údolí Indu, v zemi pěti potoků (Pundžab) nebo v oblasti horního toku Gangy.

Kdyby v Německu existovala univerzitní katedra pro studium duchovního života Indoevropanů, podobně jako ve Francii existuje katedra pro studium „la civilisation Indo-Européenne“, kterou v současnosti zastává vynikající, i když téměř neznámý Georges Dumézil, pak by se vzájemné vztahy indoevropského ducha a výkladu světa (o toto studium se koncem 19. století odvážně pokusil B. W. Leist) zkoumaly horlivěji. Myšlenka, která se utvářela v křesťanském středověku, o koordinaci všeho v tomto světě s jiným světem, sahající od rozdělení tříd státu až po vyčlenění všech lidí do ordo salutis, řádu spásy, je pravděpodobně myšlenkovou směsí odvozenou z vlivu indoevropského pojetí smysluplného řádu světa na vzývání paulínsko-augustinovské křesťanskosti k ústupu z „tohoto světa“. Zajímavé je také zjištění, že Ernst Theodor Sehrt (*Shakespeare und die Ordnung*, Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinischen

Universitätsgesellschaft, č. 12, 1955, s. 7 a násl.) ukázal, že indoevropská idea řádu, spojená s pythagorovskou a platónskou představou harmonie sfér a se stoickou chválou rozumu, který je chápán jako souladný s řádem světa, se objevuje i u Shakespeara.

„Bohové stanovili míru a konec všeho na matce zemi,“ říká *Odyssea* (XVIII, 592-593), a Férekýdes, kterého pravděpodobně učil Anaximandros, mluví v 6. století př. n. l. o „Diově řádu“, a zde zaznívá myšlenka božského řádu světa, stejně jako zaznívá v Eddě ve Vidění vidoucích:

Pak jdou všichni vládci Regi

na své soudní stolice,

Tito velcí svatí Gótové

A radili se spolu, že

Na noc a novoluní

Tato jména dají.

Jitro také pojmenovali

A poledne také

Večeři a odpoledne

Čas, jenž je třeba říci. (L. A. Waddell: *The British Edda*, 1930, s. 23.)

Rodina, národ a stát, bohoslužba a právo, roční období a svátky (srov. také Johannes Hertl: *Die Awestischen Jahreszeitenfeste*, Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, fil.-hist. Klasse, sv. 85, 2, 1933; *Das indogermanische Neujahrsopfer*, sv. 90, 1, 1938) zvyky a duchovní život, zemědělská půda, dům a hospodářství; vše souviselo v řádu světa a v tomto řádu žil člověk jako příslušník svého rodu, který se trvale zvěčňoval v uspořádaném plození. To se objevuje u Helénů jako idea Hestie a u všech Indoevropanů bylo symbolizováno uctíváním ohně krbu (indicky Agni, latinsky ignis, íránsky Atar, keltsky Brigit). V rámci všeobjímajícího světového řádu tak hraje disciplinované a selektivní plození božskou roli pro zachování rasového dědictví, Bohem daného rasového odkazu. Péče o rasu je tedy důsledkem a zároveň požadavkem světového řádu - přímým tvrzením indoevropského náboženského srdce.

V indickém *Manuově zákoníku*, X, 61, lze nalézt myšlenku řádu v plození: *„Obyvatelé království, v němž dochází k neuspořádanému plození, rychle chátrají.“* Proto Indoevropané považují pohlavní život za posvátný,

zakotvují jej v rodině a ženě, ctí paní domu (despoina, matrona) jako strážkyni svého rasového dědictví. Uctívání divi parentes přirozeně pramenilo z hrdosti a úcty, kterou chovali ke svým předkům. Z toho vyplývá, že indoevropská religiozita vyžaduje disciplinovaný výběr (Zuchtwahl), při výběru manžela nebo manželky (a eugeneia), a že indoevropské rodiny usilují o zachování dobrého rodu.

V zaznamenaných kosmických nebo midgardských představách Indoevropanů má člověk své místo ve velkém schématu uspořádaného života, ale není k němu připoután jako v orientálních náboženstvích s jejich uctíváním hvězd a kněžskými věštbami budoucnosti - studiem vnitřností a letu ptáků, které praktikovali Babyloňané, Etruskové a další. Objevuje se v důvěrném vztahu se svým Bohem, jehož podstata je sama o sobě spojena s řádem světa, a spojuje se s tímto Bohem v národním měřítku v boji proti všem silám nepřátelským člověku a Bohu, proti chaosu, proti Utgardu. Indoevropan uznává Midgard, zemský prostor, jako pole, na němž může naplnit svůj osud, pěstovat život jako pěstitel či zemědělec, kde jsou rostliny, zvířata a lidé povoláni k tomu, aby každý z nich rostl a dozrával v mocné síly prosazující se v nadčasovém řádu. Vina v

člověku - nikoliv hřích - vzniká všude tam, kde se jedinec tomuto řádu vzpírá nebo ho ohrožuje a krátkozrakou tvrdohlavostí svádí k odporu proti božskému jednotnému řádu života. Za takový čin vzniká jedinci vina. Takovým zločinem hrozí jeho lidu nebezpečí úpadku a degenerace a světovému řádu zmatek a rozvrat.

Wenn des Leichtsinns Rotte die Natur entstellt,

huldige du dem Götte durch die ganze Welt!

Pokud frivolní dav, zkresluje přírodu, Cti Boha

skrze celý svět! (Von Platen: *Parsenlied*)

Indoevropané, a zvláště Íránci, musí neustále zápasit mezi božskou vůlí, která se snaží utvářet a vnášet do národů řád pro zvelebení všeho živého, na jedné straně a mezi vůlí nepřátelskou Bohu, která přináší rozpad a rozvrat formy a zničení všeho sémě, na straně druhé. Bůh Ahura Mazda (Ormuzd) neustále bojuje proti antibohu Angro Mainju (Ahriman). Midgard, univerzální řád života, se zachovává a obnovuje jen díky statečnému a neustálému boji lidí a bohů proti silám nepřátelským božskému řádu, proti Utgardu. (Srov. též Julius von Negelein, op. cit., s. 116 a násl.). Midgard je výsledkem harmonického uspořádání lidské cti**[29]** a božských zákonů.

Ideje rita a ascha, kosmos a ratio a idea Midgardu u Indoevropanů obzvláště jasně ukazují, že indoevropská religiozita byla zakořeněna ve vůli zlepšit život. Byl to náboženský pohled, díky němuž se člověk se svou velkou duší snažil hrdě postavit vedle Boha jako megalopsychos, inspirovaný vpravdě indoevropským magnitudo animi, stormenska, duševní povzneseností a velkodušností Islanďanů, hochgemüte středověkých německých rytířů; „rüm Hart, klar Kimming“, jak říká fríské přísloví, je charakteristické pro religiozitu nordické indoevropské zemědělské aristokracie.

Pátá kapitola

Prozkoumáme-li celou oblast indoevropské religiozity, je zřejmé, že mnohé z toho, co bylo na křesťanském Západě považováno za charakteristické pro zvláště náboženskou mysl, bude u Indoevropanů shledáno nedostatečným - chybí těm, kdo se snaží poměřovat Indoevropany z hlediska jejich vlastního odlišného náboženského otisku. Smrt nemůže být u Indoevropanů nikdy považována za chmurné napomenutí víry a religiozity. Strach ze smrti, hrozící konec světa a soud nad mrtvými byly často popisovány jako důvody, proč se držet úzké cesty víry a morálky. To neplatí pro Indoevropany, pro které je religiozita prostředkem k plnějšímu a širšímu životu. Jak říká Edda:

Jasný a veselý

by měl být každý člověk

dokud ho nezasáhne smrt! (*Edda*, II. díl, 1920, s. 144.)

Smrt je významným fenoménem lidského života, ale síla indoevropské religiozity není založena na obavách ze smrti. Smrt patří k univerzálnímu řádu života. Indoevropan se s ní vyrovnává stejně, jako se s ní dnes vyrovnávají ti nejlepší u nás. Protože pro poctivého člověka je dokonalý lidský život možný již na této zemi,

a to prostřednictvím vyváženého sebeprosazení; protože v řádu světa je smrt jedince přirozeným jevem v životě či vývoji rasy a protože záhrobí nemá v životě Indoevropana žádný podstatný význam, nemá smrt na víru či morální představy Indoevropana žádný vliv, kromě toho, že připomíná, že čas, který je jednotlivci určen k naplnění jeho poslání a povinností jako příslušníka rasy, je omezený.

Je nápadné, jak bledé a nestimulující jsou původní indoevropské představy o posmrtném životě, jako je říše smrti, Hádes nebo Hel, jak je viděli Germáni.**[30]** Germánské pojetí Valhally zde má sotva nějakou hodnotu, je pozdním a excesivním vývojem, odvozeným méně z náboženských dispozic než z básnického popisného nadání, norských a islandských básníků vikingské éry. Zarážející je také zjištění, že v německých ságách a pohádkách se žádné vzpomínky na Valhallu nedochovaly.

Smrt pro Indoevropany v podstatě znamenala přechod do života, který se v jednotlivých rysech podobal životu ve světě živých, jen byl klidnější a vyrovnanější. Mrtvý člověk zůstával součástí duše rodu, na jehož životě se podílel. Nebyl v žádném okamžiku nespoutaným jedincem, ale vždy součástí existence po generace

trvajícího rodu, obývajícího dědičná hospodářství v národní domovině. Jako součást rodové duše pro něj individuální smrt neměla žádný význam. To, co se ho v říši smrti týkalo, bylo blaho a prosperita jeho rodu s jeho koňmi a dobytkem, poli a loukami. Achilles se po smrti ptá Odyssea, který pronikl do podsvětí, jak se má zachovat: *„Dejte mi zprávy o mých skvělých synech!“* (Odyssea, XL, 492), a když se dozví o „ctnosti svých synů“ (XI, 539-540), odchází *„velkým krokem, naplněn radostí“*. Jak ukázal Paul Thieme (*Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte*, 1952, s. 46 a násl.), indoevropské představy o říši mrtvých byly původně méně chmurné než pozdější helénské představy o Hádu nebo germánské pojetí Helu. V indické Rigvédě, stejně jako v íránské Avestě a stejně jako u Homéra se dochovaly vzpomínky na říši mrtvých jako na příjemnou louku, louku pro dobytek (Rigvéda) nebo louku pro hříbě (Homér), kterou od země živých odděluje pouze řeka. Na takových zelených loukách se mrtví znovu setkávají se svými předky. Podle Hanse Hartmanna (*Der Totenkult in Irland*, 1952, s. 207-208) uctívání mrtvých předků, stejně jako uctívání ohně a slunce v keltském Irsku odpovídá severogermánským, italickým, tocharským a indoíránským zvykům, a zdá se tedy, že je součástí

společných indoevropských zvyků. Objevují se také korespondující slovní ekvivalenty mezi keltskými a italickými na jedné straně a indoíránskými na straně druhé (Paul Kretschmer: *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, 1896, s. 125 a následující; J. Vendryès: *Les Correspondances de vocabulaire entre l'Indo-Arien et l'Italo-Celtique*, Memoires de la Société de Linguistique, díl XX, 1918, s. 268 a násl., 285). Indoevropská religiozita ve skutečnosti nikdy nezdůrazňovala smrt jednotlivce, neboť světový řád je považován za nadčasový. Navzdory úpadku celých epoch otřesených vinou neexistuje žádný skutečný konec světa ani žádný úsvit „Božího království" proměňujícího všechny věci, na který se dnes mnozí „západní" lidé stahují ze světa, aby přemýšleli o své „poslední hodině".

Dokud je řád života zachováván úsilím člověka a Boha proti silám nepřátelským vůči božství, je myšlenka vykoupení pro Indoevropany nepochopitelná. Vykoupení z čeho - a do jaké jiné existence? Midgard nebyl zlý, a pokud se člověk snažil statečným, ušlechtilým nebo morálním jednáním udržet síly Utgardu na uzdě, neexistoval lepší život než přátelství s bohy tím, že se vyváženým sebepřijetím podílel na univerzálním řádu života.

Praví a původní Indoevropané postrádají postavy věrozvěstů, „zvěstovatelů spásy“ a „spasitelů“, které jsou tak charakteristické pro dějiny Egypta, Palestiny, Sýrie a celé oblasti od Blízkého východu po Indii. Nejstarší rozvíjení myšlenky vykoupení a nejstarší postavu vykupitele, saoshyanta, u národů indoevropského jazyka nacházíme u Peršanů, což je nepochybně způsobeno příměsí blízkovýchodní rasy a kultury, kterou L. F. Clauss výstižně označil jako „muže vykoupení“. Také aspekty germánského boha Baldra se pojí s postavami spasitelů v Blízkém východě, nejvíce v okruhu babylonských legend o Astarte a v Orientu rozšířených představ o umírajícím a stále povstávajícím Bohu.**[31]** Baldr byl právem často srovnáván s Kristem. Je to postava spasitele, které germánský duch dal nový význam, a není o nic více původním germánským bohem, než jsou Vanirové z jihovýchodní Evropy, jejichž blízkovýchodní rysy byly přetvořeny do germánských forem. K rozvinutí náboženského cítění zvěstovatelé spásy nebyli pro Indoevropany nezbytní.

Představa vykupitele, který slouží jako prostředník mezi božstvím a člověkem, musí být indoevropské religiozitě rovněž cizí; Indoevropan podle své přirozenosti hledá přirozenou přímou cestu k Bohu. Z

tohoto důvodu se u původních Indoevropanů nemohlo vyvinout kněžstvo jako posvátnější třída, vyvýšená nad ostatní lidi.**[32]** Představa kněží jako prostředníků mezi božstvem a lidmi by byla v rozporu s indoevropskou religiozitou a místo vlády kněží se u původních Indoevropanů vyvinuly prozíravé, rozhodné státní organizace nordicko-indoevropského typu. Skládaly se ze společenství zemědělských bojovníků a myšlenka státu vycházela ze svobody a rovnosti otců rodin vlastníků půdy, kteří vlastnili své dědičné hospodářství jako svobodní lidé (řecky klaroi nebo kleroi, latinsky heredia). Vycházel tedy z venkovské demokracie, kterou v pozdějších dobách obvykle vystřídala městská obchodní demokracie. Demokracii založenou na venkovském duchu yeomenů oslavil Gottfried Keller v díle *Fähnlein der sieben Aufrechten* (1861), zatímco demokracii založenou na duchu městských obchodníků pranýřoval v díle *Martin Salander* (1896). Yeomenská demokracie ze své podstaty neumožňovala existenci kněžské hierarchie. Takové další funkce, které by si kněžská hierarchie mohla chtít uzurpovat, již plnili otec rodiny a hlavy rodů, kmenů a národů ve své přirozené a národní funkci jako součást světového řádu.

Je pravda, že Indoevropan může přijmout kněze jako vykladače a zdokonalitele tradičního národního ducha, jako nesloženého a nového tvůrce dědičné religiozity; to je v souladu s indoevropskou povahou. Ale představa kněze jako proroka, který touží ovládnout a duchovně spoutat náboženské společenství, je něco, co indoevropská povaha nemůže tolerovat, neboť nordicko-indoevropská religiozita je založena na ušlechtilém, rozvážném jednání a bezpečném udržování tělesného a duchovního odstupu mezi lidmi. Jak povznesení sebe sama, tak citové opojení, extáze či svatá orgie, a postavení se mimo sebe a proniknutí sebe sama do duchovního dění ostatních lidí jsou charakteristickými rysy duše blízkovýchodní rasy. Míra (rovnováha), jóga (latinsky: iugum, německy: Joch, anglicky: yoke), metron, temperantia jsou, jak bylo uvedeno výše, charakteristickými rysy duše nordické rasy a původní indoevropské religiozity: eusebeia synonymem sofrosyne; sanskrt: upeksha, Pali: upekha; podobně v religiozitě stoiků (apatheia) a epikurejců (ataraxia).

To neznamená, že by si Indoevropané nebyli vědomi, že stav opojení svědčí o nadměrné duchovní aktivitě - na rozdíl od alkoholového opojení, které stejně jako nektar u Helénů nebo Met (medovina) u Germánů připravovali z

medu a které Indoárijci znali jako sómu a Íránci jako haomu. Z Hérodota (I, 33) a Tacita (*Germania*, XXII) vyplývá, že Indoevropané požadovali kontrolu nad jakýmkoli stavem opojení. Smysl pro opojení duchovním tvůrcem při nalézání a utváření nového poznání lze sice vysledovat u všech indoevropských národů, mánii musoon, poblouznění múzami, bez něhož podle Platóna není duchovní tvorby. Bez tohoto „šílenství" by nebyly možné výtvory, přetvoření a nové výtvory indoevropské religiozity. Když se však člověk snaží zjistit, do jaké míry Indoevropané toto duchovní opojení vyjadřovali viditelným chováním a slovy, znovu a znovu si uvědomuje jejich sebeovládání (jóga, enkrateia, disciplina, sebeovládání). Takové opojení umožňuje duchu vzlétnout, ale samotný let se řídí zákony rasové duše usilující o rovnováhu. Hölderlin znal *„nekontrolované síly Génia"*, ale jako základní princip tvorby učil Indoevropana hledat moudrost zralejšího věku: *„Nenáviď opojení jako mráz!"* říkal, k čemuž přidal napomenutí: *„Buď zbožný jen tak, jako byli zbožní Řekové!"* V tom navázal na slova Horatia (*Ars Poetica*, 268-269), vyjadřující úctu, kterou v lidech vzbuzují díla helénské poezie:

vos exemplaria Graeca

nocturna versate manu, versate diurna!

Ptáme-li se, co znamenal helénský duch a co znamenalo helénské umění pro Horatia, Winckelmanna, Goetha, Wilhelma von Humboldta, Hölderlina a Shelleyho, pak to muselo být toto: mezi všemi indoevropskými národy bylo Helénům dáno, aby s největší jasností a krásou zobrazovali vyrovnanou důstojnost člověka v nebojácné svobodě ducha. Walter F. Otto (*Das Wort der Antike*, 1962, s. 345) popsal dojem - přitažlivý pro indoevropskou povahu -, který zapůsobí na návštěvníky muzea antického umění, když přejdou z egyptské, hinduistické nebo východoasijské expozice do místnosti helénského umění: *„První pocit, který člověk získá,“* píše, *„je úžasná svoboda.“* S takovým pocitem svobody, jako je tento, se vyrovnaný a důstojný helénský člověk postavil božstvu.

Co taková indoevropská svoboda ve státě znamená, se budeme zabývat později. Zde můžeme pouze odkázat na to, co napsal Cornelius Tacitus: Svoboda (libertas) v indoevropském smyslu je možná pouze tam, kde se národ snaží dosáhnout hodnoty virtus, důstojnosti silného, poctivého jednotlivce. Pokud v národě zvítězí svoboda městských mas, které touží po blahobytu (Chléb a hry) od státu, pak v takovém státě bude svoboda

jednotlivého člověka a svoboda menšiny neustále potlačována většinou, až nakonec zůstane možné pouze dominatio, tj. rovné podřízení všech pod jedním tyranem.

Vzhledem k dědičným dispozicím Indoevropanů se mezi nimi nemohla rozvinout náboženství, která byla označována jako zjevení nebo stipendijní náboženství, tj. náboženství se „zakladatelem“. Náhlá proměna vlastní přirozenosti v něco zcela jiného, proměna, která je považována za znovuzrození nebo vnitřní prožitek, patří daleko více k duši orientální rasy pouště a snadno se vyskytuje v Orientu, kde převládá duch blízkovýchodních a orientálních ras.**[33]**

Zjevení - L. F. Clauss nazývá orientální rasu „lidmi zjevení“ - formování náboženství prostřednictvím proroka, vzrušivost a impulzivnost věřících pro zjevenou víru, to vše jsou jevy, které se v oblasti indoevropské religiozity nedaří. Vyzdvihování víry jako takové a důvěřivosti pro důvěřivost, záslužnost víry jako zvláště mocného magického prostředku ospravedlnění před Bohem - Lutherovo sola fide - takové náboženské projevy se nordickým indoevropanům jeví jako pokřivení lidské přirozenosti, té lidské přirozenosti, která je chtěná samotným božstvím. Víra sama o sobě nemůže být indoevropskou hodnotou, ale je jistě hodnotou pro lidi

orientálních (pouštních) ras. Goethe ve své úvodní básni k *Westöstlichen Divan* - typizoval přemíru a vzrušenost orientální víry a nedostatek myšlení odpovídající této přemíře, která je celá *„Široká víra a úzké myšlení“*. Vzrušení pro víru, vzrušení z touhy po konverzi, poslání k „nevěřícím“, tvrzení, že jen vlastní víra může učinit člověka blaženým, vzrušení, které se dále projevuje nenávistí k jiným bohům a pronásledováním jejich věřících: takový vzrušený vztek či fanatismus opakovaně vycházel z kmenů převážně orientální rasy a z náboženského života těchto kmenů. Eduard Meyer ve svých *Geschichte des Alterums* (1907, díl I, kniha I, s. 385) dokonce hovořil o brutální krutosti, kterou se vyznačoval náboženský duch národů semitského jazykového původu.

To vše je pro Indoevropana stejně vzdálené a nepřirozené jako ponoření se do cizích oblastí duše, které je často patrné u lidí blízkovýchodní rasy. Čím přesvědčeněji žil Indoevropan ve své víře, tím odpudivější musela být pro jeho přirozenost představa, že je cizinci představována jako jediná platná před Bohem. Indoevropská religiozita nekáže nevěřícím, ale je ochotna vysvětlit tazateli podstatu své osobní víry. Odtud pramení trpělivost všech Indoevropanů v

náboženských otázkách. Ve své knize *Die Nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens* (1934, s. 112) jsem napsal: *„Horlivost v konverzi a nesnášenlivost zůstaly vždy cizí každému aspektu indoevropské religiozity. V tom se projevuje nordický smysl pro odstup jednoho člověka od druhého, skromnost, která zakazuje zasahovat do duchovních oblastí jiných lidí. Nelze si představit pravého Heléna, který by hlásal své náboženské představy ne-Helénovi; žádného Germána, Římana, Peršana nebo árijského brahmánského Inda, který by chtěl „konvertovat" jiné lidi na svou víru. Pro duši nordické rasy je zasahování do duchovního života jiných lidí stejně nečestné jako porušování individuálních hranic."* Vzájemná tolerance náboženských forem je charakteristickým rysem Indoevropanů. Pamětní kameny v římsko-germánském pohraničí svými nápisy prozrazují, že římská pohraniční vojska a osadníci ctili nejen své vlastní bohy, ale respektovali i místní božstvo Germánů, genius huius loci.

V perském království Achaimenovců byl Ahura Mazda uctíván jako císařský bůh (G. Widengren: *Hochgottglaube im Alten Iran*, Uppsala Universitets Årsskrift, 1938, s. 259 a násl.) a z íránského kmenového boha se stal bohem nad všemi národy země.

Jahve (Jehova), který byl původně hebrejským kmenovým Bohem, se pro mnohé - ne pro všechny - Židy postupně stal Bohem všech národů. Peršané jako Indoevropané však nikdy nevnucovali Ahura Mazdu cizím kmenům a národům své říše. Králové Kýros Veliký a Dareios vydali příkazy týkající se vzájemné tolerance náboženství své říše (G. Widengren: *Iranische Geisteswelt*, Vídeň 1961, str. 245 a násl.). Indický král Asoka, který konvertoval k buddhismu, jedinému náboženství, jež se šířilo pokojně a bez krveprolití, vládl přibližně v polovině 3. století př. n. l. v Indii velkému království a zavedl zákony předepisující vzájemnou toleranci mezi náboženstvími svých království. Byly vyryty na kamenných tabulkách a mnohé z nich byly znovu objeveny na počátku devatenáctého století. Historik může uvést pouze příklady z indoevropské oblasti. Vergiliův zákon o ušetření poraženého (parcere subjectis) Římané uplatňovali nejen na poddaných národech, ale také na jejich bozích a náboženstvích, ačkoli se kdysi interpretatio Romana pokusila zahrnout cizí bohy jako odnože vlastních božstev.

Ammianus Marcellinus, velitel vojska císaře Juliána, kterého křesťané nazývali Apostata, chtěl ve svých spisech navázat na Tacitovy dějiny. Při zaznamenávání

událostí ve své době, kdy se křesťanství již stalo státním náboženstvím, Ammianus - pohan - referoval o útocích křesťanů proti Juliánovi bez nadávek, protože by to neodpovídalo jeho helénsko-římskému postoji tolerance. V polemikách pohanských a křesťanských spisovatelů a básníků se ke křesťanství a křesťanům důstojně vyjádřili vášniví vyznavači staré římské víry jako Quintus Aurelius Symmachus, Ambrosius Theodosius Macrodius a Claudius Rutilius Namantianus. Urážky a pohrdání odpůrci se v těchto dobách vyskytují pouze u křesťanských spisovatelů. Teprve po svém obrácení na křesťanství, jehož představa Boha odpovídala netolerantním, nábožensky válečnickým bohům semitského kmene, vnucovaly indoevropské národy svou víru cizím kmenům; franský král Karel Veliký vnutil křesťanství Sasům, kteří se mu po krvavém boji podrobili. Norský král Olav Tryggveson (995-1000), který se nechal pokřtít v Anglii, byl nucen lstí, zradou a krutým pronásledováním, jakož i podplácením přinutit svůj lid, aby se podrobil křtu. Andreas Heusler (*Germanentum*, 1934, s. 47, 48, 119, 122) tvrdil, že mezi severními Germány bylo dost násilí, ale nikdy ne krutosti; teprve po zavedení křesťanství se konvertovaní horlivci chovali krutě ke svým krajanům. S konverzí Severu vstoupila do

země cizí vlna krutosti. Heusler uvedl, že metody mučení, které používal konvertovaný král Olav proti těm, kdo se zdráhali změnit víru, se Seveřané mohli naučit *„pouze v Orientu“*.

Pouze na Islandu, odkud mnoho pohanských norských rytířů uprchlo před náboženským pronásledováním, aby založili stát svobodných a rovnoprávných otců rodin, charakteristický pro germánskou demokracii, byla obnovena a zachována zděděná tolerance. Pouze v této zemi mohla pohanská víra po vítězství křesťanství přežít bez pronásledování - jak je zaznamenáno v básních Eddy a v dlouhé řadě příběhů Islanďanů, Sögur (singulár: *Saga*; srov. Andreas Heusler: *Germanentum*, 1934, s. 94; Hans Kuhn: *Das Nordgermanische Heidentum in den ersten christlichen Jahrhunderten*, Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, díl LXXIX, 1942, s. 166). Dokonce i hrdinské písně germánského starověku, které sebral a zaznamenal křesťanský franský král Karel Veliký, spálil jeho syn Ludvík Pobožný jako pohanské. Indoevropská víra bez tolerance je nemyslitelná a stejně tak je nemyslitelná jakákoli indoevropská náboženská forma, která by vyžadovala „pravé věření“, stejně jako je nemyslitelná indoevropská forma bádání v rozporu se

svobodným bádáním a nezávislým myšlením. Tam, kde by vzrušenost víry mohla poškodit vrozenou lásku k pravdě a vrozenou ušlechtilost svobodného člověka, nelze správnost víry považovat za hodnotu religiozity. Všechny indoevropské formy víry, dokud si zachovávaly čistého, tradičního nordického ducha, zůstávaly prosté jakékoli rigidní doktríny víry či dogmatu a uctívání zjeveného slova. Z toho vyplývá, že u původních Indoevropanů neexistovali žádní učitelé, kteří by lidi poučovali o jejich víře, žádní teologové ani kněžstvo, které by bylo svatější a vznešenější než ostatní lidé. V tomto ohledu je také faktem, že indoevropské náboženské obce se nikdy nestaly církvemi. Církevnost víry je opět tvrzením ducha orientální (pouštní země) rasy nebo společným působením ducha orientální a blízkovýchodní rasy.

Existuje ještě jeden důvod, proč mezi Indoevropany nemohla vzniknout žádná církev. Církev jako posvátné a posvěcující zařízení pro společenství lidí, kteří pod kněžskou nadvládou praktikují svou zvláštní formu religiozity, lidí, kteří se chtějí před božstvem svatořečit - taková církev může zakořenit pouze tam, kde je „tento svět“ považován za „nesvatý“ a svádějící k „hříchu“. Důsledkem vzniku takové církve bylo ustavení

separované svaté oblasti zbožných, zařízení, které mělo vykoupit dědičný hřích člověka (prvotní hřích) ze stísněnosti „tohoto světa“ jeho milosrdnými prostředky a odhalit cestu spásy k vykoupení.

Ale tam, kde svět spočívá v uspořádaném životě a samotné božství má radost v ospravedlněném člověku, nemá církev jako taková žádný význam.

Vzdejte hold Bohu,

Celým světem! (Von Platen)

Společenství víry tedy nebude Indoevropany formováno do společenství se zvláštním, rigidním náboženským pohledem. Vytvoření společenství v tomto smyslu odporuje originalita nordické rasové duše jednotlivých indoevropských národů. *„Žijí sami pro sebe a odděleně“* (colunt discreti ac diversi) říká Tacitus (*Germania*, XVI), když popisuje germánský způsob osídlení. Více než o zvyk jde skutečně o výraz duchovní povahy Germánů, o germánskou radost ze vzájemného udržování odstupu mezi lidmi. V tomto rozpoložení mysli je možné tiché, důvěrné společenství víry, nikoli však vytvoření společenství, na které by mohl sestoupit duch, v jehož napětí se stravuje veškerá individuální lidská přirozenost.

Brahmánismus árijských Indů je stejně jako druidismus Keltů výjimkou mezi kněžstvími indoevropských národů, ale jako takový se vyvinul až v průběhu staletí a odráží cizí příměsi, zvyky a vlivy.

Indoevropská religiozita se nikdy nebude moci rozvinout ve své čistotě v církevní komunitě, ale určitě ve státě, jehož struktura je v souladu s rasovou povahou. V oblasti Gau u Germánů, v civitas u Římanů, v polis u Helenů, tj. v těch národních zřízeních, v nichž indoevropští lidé organizovali své národní státy podle linií vlastních jejich dispozic, se indoevropská religiozita mohla rozvinout v nejčistší ze všech forem. Jednotlivý Indoevropan se oddělil od lidí, když se chtěl modlit (srov. *Odyssea*, XII, 33), na rozdíl od praxe semitských národů, pro které byla modlitba společným obřadem. V Xenofonově *Oikonomiku* (XI, 8) je však zmíněna oficiální státní modlitba, která prosí bohy, aby na ně seslali *„zdraví, tělesnou sílu, porozumění mezi přáteli, záchranu ve válce a blahobyt“*. Zde je společenství víry národním, nikoli náboženským společenstvím, a v takovém království indoevropská religiozita kvete k dokonalosti.

Vrozená indoevropská religiozita se mnohem snadněji rozvine v určité mystické formě než ve víře ve vykoupení a zjevení nebo v církevních formách. To, co u

Indoevropanů vyvolává zájem o mystické názory, je možnost přímého vztahu s božstvem, prohlubování stále živé touhy po „vzájemném přátelství mezi bohy a lidmi“ (Platón) a implicitní příklon k idejím univerzálního božstva (panteismus). Představa zázračného stvoření je indoevropanům cizí a zejména v mystice představa stvoření odpadá. Mystické názory snadno vyrostly z indoevropských; u Indů ve védách a upanišadách, v brahmánismu, v buddhismu, u Helénů ve výkladech platónského myšlení, které v mystickém smyslu zahrnuly Platónovu anamnézu, i když oslabenou a odcizenou orientálním duchem v myšlení Plotína a jeho novoplatónských následovníků ve středověku. Tam, kde Indoevropané přijímali cizí víry, se později proti nim postavilo mystické myšlení, jak se to stalo již u křesťanského Boethia (480-525), který ve svém díle O útěše skrze filosofii prosazuje názory, jež převzal spíše od Platóna, stoiků, novopýthagorovců a Plotína než z křesťanských služeb. Stejnou mystickou revoltu, směřující k návratu k panteismu, nacházíme v súfismu, který vznikl mezi árijskými Peršany po jejich násilné konverzi k islámu. Také v Evropě se začala bouřit, jakmile se nordicko-germánský duch začal projevovat proti římsko-křesťanské víře. Mistr Eckhart pravděpodobně

nejvýrazněji reprezentuje rozvoj mystiky jako výsledek vzpoury germánského indoevropského ducha proti římskokřesťanství.

Šestá kapitola

Ale indoevropská religiozita není schopna se rozvinout skutečně v souladu se svou přirozeností v každé formě mystiky; ne například v mystice nadsmyslných a sexuálních nálad a odříkání: ne v mystice opojného vzrušení, v onom enthusiasmos, v němž se člověk chce vymanit z hranic svého těla, aby se dostal až k podstatě božství; ani také ne ve způsobu uchvácení či unesení, jako je tomu v islámské mystice, v pocitu vytržení, přemožení transcendentním Bohem, v mystice, která zahrnuje rozpuštění všech zábran, ponoření a plavání v beztvarém nebytí. Všechny tyto směry jsou v protikladu k indoevropskému pohledu na uspořádané utváření světa a k indoevropskému pocitu povinnosti bojovat proti ničivým silám, proti Utgardu. Proto mystika sebeuzavření (myein), ústupu ze světa, nečinnosti a vyhasínání vůle nebo dokonce smyslů, nadměrné kontemplace, tzv. kvietistická mystika - to není mystika Indoevropanů. Jakkoli si Indoevropan cení klidu, hlubokého vhledu, který znovu a znovu získá v ponoření do sebe nebo v čisté kontemplaci věcí bez aktivity vůle, Indoevropan se jim nikdy nemůže oddat zcela a sebepotvrzení, konfrontace s osudem, je pro jeho přirozenost nezbytná. Indoevropská mystika je tedy

vnitřní kontemplací vysoce myslících (hochgemüter) lidí: skrze ponoření mravně očištěné individuální duše (ind. átman) do sebe samé zakouší duše sama sebe ve svém základu jako univerzální duši (ind. brahman).

Z tohoto důvodu se indoevropská mystika jako vnitřní kontemplace bude stále znovu omezovat na kontemplaci, která je prostorově neohraničená - není uzavřená sama v sobě, ale otevřená a vidí do dálky, jak to nejkrásněji představuje pohled Apollóna z Belvederu, jehož socha Winckelmanna tak dojala a kterou tak vzrušivě popsal! Takovým zrakem prožívá Indoevropan božské:

Von Gebirg zum Gebirg

schwebet der ewige Geist

ewigen Lebens ahndevoll.

Od hory k hoře,

se vznáší věčný duch

věčného života. (Goethe: *An Schwager Kronos*)

Ve velkých okamžicích se tak indoevropská příroda podílí na vizi, theorii, jednom a všem (hen kai pan) ve Všejednotě, o níž učí již starší indické upanišády**[34]** a poté - každý po svém - velcí raně helénští myslitelé, jako

Hérakleitos, Xenofón a Parmenidés.**[35]** Univerzální učení indoevropského typu, filosofii védánty**[36]**, vyhlásil v Indii na počátku devátého století n. l. brahmánský myslitel Šankara. Od doby, kdy se dostalo do povědomí Evropy a Severní Ameriky, ovlivnilo mnoho myslitelů. Stejná religiozita prolamuje křesťanská dogmata v nordicko-německém mysticismu skutečnosti, který popsal H. Mandel.**[37]**

Široká vize Indoevropana, kterou nejkrásněji ze všech představoval daleko zacílený Apollón, se může vyvinout v oddanost vesmíru bez počátku a bez konce, jak hlásal Hérakleitos, nebo se může objevit jako pocit totožnosti s vesmírem, který byl popsán jako přírodní mystika. Josef Strzygowski (*Die Landschaft in der nordischen Kunst*, s. 256) popsal výtvarné umění Indoevropanů jako „pocit“ sjednocení s vesmírem a jeho prostorem. V takové přírodní mystice se spojuje indoevropská šíře vidění a vnitřní kontemplace.

Západní (tj. evropská) krajinomalba, především ta germánská, a krajinná lyrika**[38]** , především v Anglii a Německu, ale také v Hölderlinově Hyperionu, vykazují stejný pocit identity s přírodou.

Z indoíránské víry v antické bohy (polyteismus) vytvořil Spitama Zarathustra přibližně v 9. století př. n. l. první učení a víru v jednoho Boha (monoteismus) v dějinách náboženství. Bohové, kteří byli společní Indům a Íráncům, nyní ustoupili do pozadí za jediného Ahura Mazdu, po němž je pojmenován mazdaismus. Tito ostatní bohové, zachovaní v Indii, se v Íránu stali posvátnými nesmrtelnými (amesha spentas) představiteli morálních ctností. Později byli považováni za posly (řecky angeloi) Ahura Mazdy a podle jejich vzoru vznikli archandělé, které vytvořily židovské a křesťanské legendy. Spitama Zarathustra postavil svou monoteistickou formu víry jednostranně, čistě na morálce, čímž však popřel dědičnou indoevropskou religiozitu. Hermann Lommel (*Von arischer Religion*, Geistige Arbeit, roč. 1, č. 23, s. 5-6) však dokázal, že z íránské národní víry vycházející přirozená religiozita znovu a znovu propukala v mazdaismu. Zajímavým příkladem těchto výbuchů bylo vytváření krajinářských parků a zahrad perskými králi, jejichž sláva se šířila široko daleko. Jedna z těchto zahrad se nazývala pairidesa a od ní se odvozovala starozákonní představa ráje a rajské zahrady (Josef Strzygowski: *Spuren Indogermanischen Glaubens in der Bildenden Kunst*, 1936, s. 279 a násl; G. Widengren: *Hochgottglaube im Alten*

Iran, Uppsala Universitets Årsskrift, 1938, s. 6, 151 a násl.. a 171 a násl, 235, 240 a násl., 372 a násl.; A. T. Olmstead: *History of the Persian Empire*, 1952, s. 20, 62, 170, 315, 434; P. A. J. Arberry: *The Legacy of Persia*, 1953, s. 5, 35, 260-261, 271). Podle Xenofóna (*Oikonomikos*, IV, 20- 22) mladší Kuraš (Kýros), který později padl v bitvě u Kunaxy (401 př. n. l.), s pýchou ukazoval Sparťanovi Lysandrovi svůj ráj (paradeisos), park založený podle jeho plánů s řadami krásných stromů, z nichž část sám vysadil.

Přírodní religiozita se v íránské poezii a výtvarném umění projevuje také v popisech *„krajiny naplněné slávou božstva“* (khvarenah - Josef Strzygowski: *Die Landschaft in der nordischen Kunst*, s. 143, 261 a násl.), podobná té, kterou měli indoevropští aristokratičtí zemědělci, a krajinářské parky v Evropě 18. století.

Byla to právě přírodní zbožnost, která naplňovala perského krále Chšajaršu (řecky Xerxés) z rodu Achaimenovců, krále s *„blýskavýma tmavomodrýma očima“* (Aischylos: *Peršané*, 81). Hérodotos (VII, 31) uvádí, že když král na tažení do Lýdie a k Hellespontu spatřil krásný platan, nechal ho zavěsit zlatými šperky a hlídal ho muž z jeho tělesné stráže. Tento příběh vyvolal slavné Largo Fridricha Händela, které nebylo, jak se obecně předpokládá, církevní skladbou, ale dalším příkladem

indoevropské přírodní religiozity: perský král z Händelovy opery Serse (Xerxes) chválí v písni krásný platan v Largu Ombra mai fu: o mio platano amato!

Bismarck a Moltke spolu jednoho dne po skončení války v roce 1871 hovořili v Berlíně a Bismarck se polního maršála zeptal, co je po takových událostech a úspěších ještě může v životě těšit. Po odmlce Moltke jednoduše odpověděl: *„Vidět růst strom“*. Láska a uctívání stromů jak Erik Therman (*Eddan och dess Ödestragik*, 1938, s. 124 a násl.; srov. též Giacomo Devoto: Origini Indoeuropee, 1961, s. 251-252) rovněž ukázal, byla jedním z rysů germánské religiozity.

Přírodní religiozita, religiozita aristokratických indoevropských zemědělců, proniká také do Georgica Vergilia Marona (Vergilia), děl malířů Clauda Lorraina a Williama Turnera, poezie Gottfrieda Kellera a jeho románu *Der grüne Heinrich* a románu *Nachsommer* Adalberta Stiftera. Vrozená přírodní mystika znovu a znovu vzdalovala od učení církve mnohé křesťanské teology, jako například výmarského dvorního kaplana Herdera. Severoameričan Ralph Waldo Emerson (1803-1882) rezignoval na svůj pastorační úřad, když už nedokázal smířit mystické pojetí světové duše, které se mu zjevovalo ve vznešenosti krajiny a v požadavcích

svědomí, s učením církve. Jeho apologie s názvem *Nature* vyšla v roce 1836.

Odevzdanost Kosmu, který vzhledem k tomu, že nemá začátek ani konec, nelze nazvat stvořením, oddanost osvobození od času a prostoru, tedy nirvánu během života, prožil Richard Jefferies (1848-1887), anglický mystik, jehož život a dílo *The Story of My Heart* zůstalo v jeho zemi neznámé.

Přírodní mystiku - v rozporu se záměrem autora, který pod vlivem Epikura uvažoval materialisticky - lze spatřovat v bohaté a velkolepé básni Římana Tita Lucretia Caruse *De rerum natura*. Už jeho úvodní vzývání bohyně Venuše, v niž však Lucretius jako dědic racionálního helénského myšlení už nevěřil, znamená víc než mytologickou ozdobu: plodí duchovní plnost poezie, hen kai pan, unio mystica, vnímavého básníka a myslitele s vesmírem jako předmětem svého poznání. Odtažitost mystika odpovídá také morálnímu a náboženskému cíli římského básníka: *„umět se na všechno dívat s klidným duchem“* (V, 1203) - pacata posse omnia mente tueri.

Otto Regenbogen (Lucretius: *Seine Gestalt in seinem Gedicht*, Neue Wege zur Antike, Heft I, 1932, s. 47, 54, 61, 75 a násl., 81 a násl., 85 a násl.) ukázal, že epikurejský

myslitel Lucretius a básník Lucretius nebyla jedna a tatáž osoba; ale De rerum natura poskytuje dostatečný důkaz o tom, že se Lucretius odklonil od materialisty Epikura a jeho učení o pohybech atomů - nehledě na to, že Římanova báseň byla stoického ducha a přísnější a mužnější, ba rozkazovačnější než učení helénského myslitele. Jestliže Lucretius odmítal veškeré religio obecně, pak je to vysvětlitelné tím, že venkovská religiozita, která původně tvořila religio latinsko-sabinských Římanů, byla již vlivem sousedních Etrusků prostoupena mnoha pochmurnými pověrami a odpudivými zvyky. Takové odmítání každého náboženství však vypovídá, jak řekl Regenbogen, o větší úctě k věcem nejvyšším a konečným než veškerá náboženská vnímavost filištínů.

Byl Lucretius materialista a zároveň přírodní mystik? Goethe, básník přírodní religiozity (a jako takový nikoli materialista), se chystal napsat studii o Lukreciovi, v níž ho hodlal představit jako *„přírodního filosofa a básníka“* (Goethe: Von Knebellovův překlad Lucretia, Cottovo jubilejní vydání, svazek XXXVII, s. 218) a aktivně se zajímal o překlad svého přítele Karla Ludwiga von Knebela, který mistrně převedl De rerum natura do němčiny. Karl Büchner (*Römische Literaturgeschichte*, 1962,

s. 236, 246, 249) poukázal na to, že Lucretius byl prvním římským myslitelem, který objevil ducha (mens), ducha, který osvobozuje poznáním: Lucretius objevil smysl *„pouze v nadřazenosti vnímavého ducha“* a že osvobození lze dosáhnout pouze vírou v *„sílu ducha a rozumu“*. Osvobození k nadčasové hodnotě *„pevného, trvalého ducha“* bylo básníkovým náboženským a morálním cílem. Na *Genus infelix humanus* (V, 1194), nešťastný druh člověka, pohlížel básník jako na lidi, kteří jsou stále spoutáni pověrami a nejsou schopni dosáhnout svobody ducha.

Jestliže však myslitel Lukrécius takto Římanům vykreslil schopnost vnímání, ducha (mens), pak básník Lukrécius, na rozdíl od Epikúra, který ve svém učení o přírodě vycházel z Démokrita, musel mít tušení nebo pochopit, že při cítění (citlivosti), vědomí a vnímavá činnost člověka souvisí s hmotnou činností mozku a těla, a tedy v konečném důsledku, jak učili Démokritos a Epikúros, s pohyby atomů, přesto ve skutečnosti z těchto pohybů nevyplývají a nelze je jimi vysvětlit. Duch ožívá pouze v napětí mezi rozlišujícím (vnímajícím) vědomím, které jako Subjekt čelí Objektu vnímání. Zatímco epikurejec Lucretius navazoval na materialistické učení o atomech Hellénů, básník Lucretius objevil ducha, který

může svobodně prožívat přirozenou religiozitu. Na tomto místě je vhodné poznamenat, že Walter F. Otto (*Das Wort der Antike*, 1962, s. 293 a násl.) rovněž považoval Epikúra i Lukrecia za básníky náboženského ducha.

Ve Faustově monologu ve scéně „*Wald und Höhle*“ (*Faust*, I, verš 3217 a násl.) Goethe obojí vzájemně propojil: studium předmětné přírody ve smyslu Lucretiova myslitele je spojeno v antitezi s citlivým a rozlišujícím vědomím jakožto Subjektu, totiž s *„tajnými, hlubokými zázraky ve vlastní hrudi“* (verš 3232 a násl.) - dává vzniknout schopnosti reflexe, bez níž nelze pochopit pravdivé porozumění velkolepé přírodě. U Goetha není možné, stejně jako u Lucretia, oddělit básníka od myslitele. Goethe byl však stejně jako jeho přítel Knebel nadšen jeho přirozenou religiozitou, kterou vyjádřil ve svém díle *Dichtung und Wahrheit* (Druhá část, šestá kniha, Goetheho souborné dílo, Cottovo jubilejní vydání, svazek XXIII, str. 10): *„Boha nelze uctívat krásnějším způsobem než spontánním vyvěráním z hrudi při vzájemném rozmlouvání s přírodou.“*

Algernon Swinburne (1837-1909) popsal tuto hen kai pan nedávno vhodnějším jazykem ve své básni Hertha. Metafyzická potřeba, jak ji nazval Schopenhauer, tak znovu a znovu vyvolávala básně a polofilosofické ideální

básně (F. A. Lange) Všehomíra. Západní myslitelé, například Schelling, se však pokoušeli zprostředkovat učení o univerzální Jednotě přesvědčivěji prostřednictvím nešťastné filosofie identity a v poslední době ještě méně přesvědčivou formou monismu. Ve svém *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) chtěl Schelling dokázat, že vnímající vědomí a jeho předmět, příroda, jsou jedno. Časově podmíněné poetické nálady jsou možné z jednoty ven, nikoli však soudy myšlenek, které jsou nadčasově platné. Každý myslitel, který chce srozumitelným způsobem dokázat, že materiál a duch nebo tělo a duše nebo myšlení a jsoucno nebo subjekt a objekt jsou jedno a totéž nebo totožné, přehlíží, že takové pojmy jako materiál nebo síla nebo duch nebo jsoucno již korespondují se soudy vnímajícího subjektu, který stojí tváří v tvář objektu - Rückertovu „objektu poznání“, i když je tímto objektem vlastní tělo nebo osobní duchovní podnět myslitele.

Jak může být Jedno, Univerzum nebo Všehomír, které jsou podle své podstaty nerozlučně jedno, rozděleno na dvě části, totiž na vnímající subjekt a objekt vnímání? Jak mohou být uspořádány tak, že se od sebe osvobodí tak, že se, smýšlejíce o sobě v protikladu, navzájem chápou a pojmenovávají se podle toho? Přesto

byli básníci a nadšení básničtí myslitelé indoevropských národů znovu a znovu nuceni vyjadřovat nepřirozenou obrazností to, co nelze sdělit srozumitelným jazykem jako obecně platný soud. V tomto světle je třeba zkoumat různé druhy panteismu a mysticismu, ale také Goethovu „boží přirozenost“, indoevropskou explikaci Spinozova *Deus sive natura*, která vznikla tím, že Spinoza do ní začlenil indoevropské myšlenky stoiků a panteisty Giordana Bruna.

Každý myslitel, který chce ztotožnit Boha, svět a lidský duchovní život v jedno, jak se o to pokoušejí někteří básníci v inspirovaných chvílích, bude v indoevropské oblasti konfrontován s osudem - jak bylo ukázáno výše, s příliš obtížným objektem vnímání, který je třeba vykoupit v uklidňující nebo inspirující Univerzální jednotě.

Jak je možné, že se víra v boha a bohy u indoevropských národů přenesla nejprve u Indů, pak u ostatních národů a nakonec i u islamizovaných a christianizovaných národů do panteismu a mysticismu?

Hildebrecht Hommel**[39]** ukázal, že postava nebeského otce, původně společná všem Indoevropanům - u Indů známá jako Djaus pitar, u Helénů jako Zeus Pater

a u Římanů jako Jupiter (z Diupatera) - byla v dávné minulosti povýšena nad ostatní bohy a Germány uznávána jako bůh univerza, jak dokazuje Islanďan Snorri - „Všeotec“ (staroseversky: alfadir), kterého indoevropská mystika později objevila v duši náboženského člověka. V horním Bavorsku a v Tyrolsku se mezi zemědělci zachovalo označení Otec nebeský, které bylo přeneseno na křesťanského Boha - správce a ochránce vesmíru bez počátku a konce, a tedy, jak říkali Heléni, „Otec bohů a lidí“, v křesťanském Bohu stvořitel vesmíru s počátkem v čase. Přechod od otce nebes, což je termín, který pravděpodobně patří do doby bronzové, k vnitřnímu světskému a duchovnímu Bohu, uskutečnili Indoevropané postupně až ke konci svého raného období, které bylo plné ság o bozích. V Indii k tomuto přechodu docházelo od 9. století př. n. l. v upanišádách, v nichž svět nebyl vnímán jako výtvor Boha: vesmír byl nadčasovou podstatou, brahmánem, který přebývá ve všech věcech a duších. Paul Deussen (*Vedanta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie*, Comenius-Schriften zur Geistesgeschichte, Zweites Heft, 1922, s. 19-20) - ukázal, že i v nejnovějších zpěvech Rigvédy se pochybuje o existenci tradičního indoárijského světa bohů a že i zde - stejně jako později v Helladě - se prosadilo filosofické

myšlení jako předtucha či jistota jednoty veškerého bytí. V Rigvédě (I, 164) se říká: *„To, co je jedno, básníci nazývají rozmanitým.“* (K. F. Geldner: *Der Rig- Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche Übersetzt*, Erster Teil, 1951, s. 236). Prostí lidé ze vzdálených zemědělských komunit se tohoto přechodu od rozmanitých bohů vesmíru k jedinému Bohu neúčastnili snadno. Izolovaní italští zemědělci stále uctívali a oslavovali své rodné Bohy ve slavnostech, dii indigentes z raného římského období, když v hlavním městě Římě, poté co byli olympští bohové Helénů přirovnáni ke starořímským božstvům (numina), bylo již myslícími lidmi očekáváno a pojímáno božstvo vnitřního světa. Obecný indoevropský přechod od bohů ság k panteismu a mysticismu, který se odehrával mezi těmi, kdo z vlastní vůle nebo násilím konvertovali ke křesťanství nebo islámu, a to i přes odpor pravých věřících, lze stručně zachytit následovně.

Po jejich raném období a ve středním věku jejich vývoje - na cestě *„od mýtu k Logu“* (W. Nestle) - představa o bozích a Bohu v době bronzové postupně pohasínala mezi logicky a rozhodně myslícími lidmi indoevropských národů, jejichž dědičné dispozice je směřovaly k rozumu. Tato škola svobodného myšlení uznávala, že je dětinské představovat si, že bohové žijí kdesi ve vesmíru a sahají

až do lidského světa, a tyto představy nutně nesly stále menší přesvědčení myslících lidí, když se přesvědčili, že i bohové se řídí osudem. Tak se postupně vyvinula myšlenka vnitřního světa a vnitřního duchovního božstva (panteismus) a Boha působícího v nás (mystika) - dominans ille in nobis deus, jak toto božství nazval Marcus Tullius Cicero (*Tusculanae disputationes*, I, 74). K panteismu se tak připojila racionální mystika, vnímání a vnitřní prožívání, které postuluje, že jedinec ponořený do sebe prožívá sebepochopení v jeho konečné podobě jako univerzální duši, a dochází k závěru, že átman neboli individuální duše je v konečném důsledku součástí brahmánu, jak takovou mystiku popisovali Indové.

Panteistická šíře vize a mystická vnitřní kontemplace Indoevropanů byly zaměnitelné - když ne v srozumitelném myšlení, tak alespoň v básnických náladách. Síla prostupující vesmír a síla pociťovaná duší, když se nořila do univerzální duše, mohly být pociťovány jako proudící v jedno. V prvních letech svého pobytu ve Výmaru Goethe šťastně souhlasil s větou, kterou našel v Ciceronově spisu *De Divinatione* (I, 49): Vše je naplněno božským duchem, a proto jsou duše lidí pohnuty společenstvím s božskými dušemi (cumque omnia completa et referta sint aeterno sensu et mente divina,

necesse est contagione divinorum animorum animos humanos commoveri). To je opět předobraz božství, které vyjadřuje božské ve vesmíru jako základ duše.

Neohrožení myslitelé mezi Germány, především mezi severními Germány, pro které se svět bohů Ásirů a Vanirů stal dětskou představou, museli dávno před proniknutím křesťanství rozpoznat existenci vnitřního světového a duchovního božstva, brahmanu nebo theionu, jak ho nazývali Heléni, daimonionu, jakého v sobě cítil Sokrates. Je pozoruhodnou skutečností, které se dosud věnovala příliš malá pozornost, že slovo „Bůh“ bylo v germánských jazycích rodu středního (Das Gott, nebo ve staroseverštině: gud) a že teprve po falešném výkladu křesťanských konvertitů získalo toto slovo rod mužský. Myslící Indové tak již v raném období nemluvili o bozích, ale o božstvu vládnoucím světu (dewata), které se nazývalo také brahmán. To je deus in nobis helénských a římských básníků a myslitelů.

Když se křesťanští misionáři ptali severních Germánů, v koho nebo v co věří, dostalo se jim odpovědi, kterou před staletími mohli dát i jižní Germáni - kteří věřili v Das Gott (středního rodu) - že věří ve svou moc (matt) nebo sílu (magin), v sílu, která v nich působí, v božstvo naplňující náboženského člověka, ve vnitřní svět

a vnitřní duchovní božstvo. Taková odpověď musela misionářům připadat, stejně jako mnohým dnešním komentátorům, jako pouhé vychloubání se mocí nebo modlářská domněnka, zatímco ve skutečnosti je třeba ji chápat jako faktické „Bůh“ (Das Gott) odpovídající dominans ille in nobis deus. Je však snadno pochopitelné, že misionáři, kteří v křesťanství přijali od semitských národů mimosvětské, transcendentní představy o „osobním“ Bohu, byli v konfrontaci s vírou v osud vládnoucí v člověku na rozpacích.

Pohanští severní Germáni, kteří stále věřili, že božské je přítomno ve všech „lidech vysoké mysli“, byli svými obrácenými krajany, kteří byli duchovně prostší, a proto nemohli pochopit vnitřní duchovní sílu a moc, nazýváni bezbožníky (gud- lauss nebo gudlausir menn).

Muži s větším rozhledem mezi Helény by pochopili Boha středního rodu Das Gott Germánů, protože to odpovídalo jejich vlastnímu theion. Myslící Heléni již dávno nahradili pluralitu bohů jediným božstvem a později jedinou postavou zvanou Mocný (Kreitton). Řečník Dion z Prus, známý jako Chrysostom (40-120), a filosof Plótinos (204-270) by si s ledasčím nerozuměli: Moc a Síla jako popisy božstva jim byly známy. Dion z Prus (XXXI, 11) říká o hluboce prozíravých mužích své

doby: *„Prostě spojují všechny bohy dohromady v jednu moc (ischys) a sílu (dynamis)“* a Plótinos to v *Enneadách* (I, 6, 8) vyjadřuje stejně jako Goethe, který tuto pasáž četl v roce 1805:

> *Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, wie könnt' uns Göttliches entzücken?*
>
> *Kdyby v nás nespočívala vlastní božská síla, jak by nás mohlo božství okouzlit?* (*Zahme Xenien*, III, 725, 26)

Moc či síla, kterou tušili Indoevropané, tato jednota božstva byla mysliteli v oblasti lidské zkušenosti rozdělena na trojici „Dobro, Pravda a Krása“, ale tak, že tyto ideje či slova zůstaly v Helladě blízkými sousedy. Tu a tam se u pozdějších helénsko-římských myslitelů pravdivé dalo snadno chápat jako dobré a krásné, aletheia mohla znamenat jak intelektuální, tak morální pravdu a v kalok'agathii se vzájemně propojily ideál tříbení a selekce, eugeneia neboli lidská disciplinovanost, vybraná tělesná krása a morální zdatnost a ctnost (arete). Od dob Platónovy Hostiny uznávali indoevropští myslitelé pravdu, krásu a ctnost jako životní hodnoty, které ukazovaly mimo oblast zkušenosti k božství, k brahmánu neboli pojmu Das Gott (střední rod) - k božství,

které skrze pravdu činilo myslícího člověka schopným poznání.

Znovuobjevení indoevropských náboženských postojů také vysvětluje, proč se křesťanští teologové i myslitelé a básníci christianizovaného Západu znovu a znovu bouřili proti představám o nadpozemském, osobním Bohu - o Bohu, který stvořil svět z ničeho a osídlil ho stvořeními podle svého záměru. Francouzský mystik a učenec Amalric z Beny, který zemřel v Paříži kolem roku 1206, byl dokonce po své smrti církví proklet, protože racionálně odmítal učení o Bohu jako stvořiteli a protože tvrdil, že takový Bůh musí být zodpovědný za smutek všech živých tvorů a za lidské neřesti, protože je všechny stvořil. Amalric, panteistický mystik, v důsledku své indoevropské dispozice věděl, že ospravedlnění (teodicea) všemocného, vševědoucího a všemilosrdného Boha za zlo jeho stvoření je nemožné.

Názor Amalrica z Beny se však v severní Indii projevil již poté, co do ní v předkřesťanských staletích pronikli indoevropští přistěhovalci a zejména učení Samkhya, džinisté a buddhisté, kteří se bránili pronikání neindoevropských teistických náboženství z jižní Indie: Bůh Stvořitel musí být obviňován z toho, že buď stvořil, nebo dovolil existenci lhářů, zlodějů a vrahů.

Indoevropské pojetí osudu zbavilo bohy odpovědnosti za zlo pozemského života a Epikuros, který sám již v bohy nevěřil (srov. Eduard Schwartz: *Charakterköpfe aus der Antike*, 1943, s. 147; Epicurus: *Philosophie der Freude*, přeložil Johannes Mewaldt, 1956), radil svým současníkům, kteří věřili, aby si je představovali jako bytosti, které žijí požehnaným nerušeným životem mezi hvězdami, aniž by se staraly o lidi, aniž by je využívaly nebo jim škodily. Taková představa se objevila už v *Iliadě* (XXIV, 525) několik století před Epikurem. Achilles se tam pokouší utěšit smutkem skloněného Priama slovy:

> *Takto bohové určili nešťastným lidem, aby žili smutně, ale sami nejsou zasaženi žádným zármutkem.*

Shakespeare (*King Lear*, IV, 1) vkládá stejné rozhořčené myšlenky do Gloucesterových rtů:

> *Jako mouchy pro chlípné chlapce jsme my pro bohy...*
>
> *Zabíjejí nás pro svůj sport.*

Tuto myšlenku převzal Hölderlin v Hyperionově *Písni osudu* a Tennyson v básni *Pojídači lotosu*. Kant ve své *Kritice soudnosti* (část II, str. 85) obhajoval Helény a Římany těmito slovy: *„Nelze jim přičítat tak velkou vinu, jestliže své bohy... pojímali jako omezené, neboť když zkoumali*

umělost a běh přírody, setkávali se v ní s dobrem i zlem, účelným i neúčelným... a jen s největšími obtížemi si mohli vytvořit jiný úsudek o její příčině.“

Teodicea nebyla pro Indoevropany nutná, protože nad bohy stál nemilosrdný osud. (Vergilius: inexorabile fatum). Uvnitř křesťanství se však panteismus a mystika znovu a znovu snažily postavit proti církevnímu učení o všemocném, vševědoucím, předurčeném a přesto veskrze dobrém stvořiteli. Církev na to odpovídala odsouzením a upálením; příkladů je mnoho: Origenes, Scotus Eriugena, Hugo od svatého Viktora, Amalric z Beny, David z Dinantu, Mistr Eckhart, Nikolaus von Kues, Sebastian Frank, Miguel Serveto (Servetus), Vanini, Valentin Weigel, Jakob Böhme, Angelus Silesius, Fénélon, Herder, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Shelley, Tegnér, Kuno Fischer a další.

Náboženství Indoevropanů, které se objevuje vždy, když se jejich přirozenost může svobodně rozvinout, se tedy objevuje pouze v té podobě, kterou náboženská věda popsala jako přírodní náboženství. Zde však lze říci, že indoevropská religiozita byla na Západě také opakovaně nesprávně interpretována a chápána, neboť je rozšířen názor, že čím větší je víra, tím větší je religiozita, která se vyskytuje tam, kde se lidé cítí být přitahováni

„nadpřirozenými“ hodnotami. V mnohem niternějším smyslu, než jaký běžně naznačuje popis přírodního náboženství, představují víra a religiozita Indoevropanů přirozené, vyrovnané chování uctívající mysli a hrdinskou sílu myšlení, jak ji nacházíme u poctivého nordického člověka. Mocné spontánní myšlení a uspořádané uctívání božstva se zde vzájemně posilují a prohlubují. Čím bohatěji člověk tyto vymoženosti pěstuje, tím je ve své lidskosti dokonalejší a zároveň se stává skutečně zbožným.

V tomto postoji mysli a ducha není možné žádné tlačení se k Bohu, žádná rigidní víra, žádné předstírání povinnosti věřit, žádná úzkostlivost zalíbit se božstvu; pro nejčistší zbožnost je charakteristická svoboda a důstojnost a klid ušlechtilého ducha, a to i v hlubokém stresu. Vskutku lze téměř říci, že indoevropská religiozita a morálka (na rozdíl od příkazů a trestů boha, který slibuje odměnu a trest) vyvěrá z důstojnosti člověka, z důstojnosti humanitas - z dignitas, která je vlastní velkomyslným a dobře narozeným lidem. Podle Cicerona si velký a silně smýšlející člověk (fortis animus et magnus) přeje nosit se ctí (honestum - *De Officiis*, I, 72-73, 94-95, 101, 106, 130; III, 23-24), protože v takovém jednání rozum ovládá touhu. Výše interpretované římské pojetí

humanitas tedy předpokládá *„staletí trvající šlechtění aristokratického typu člověka“* (Franz Beckmann: *Humanitas, Ursprung und Idee*, 1952, s. 7). Proto se helénsko-římská humanitas nemůže stát morálkou pro všechny; v Helladě byla morálkou eleutheroi, v Římě morálkou ingenui neboli svobodně narozených a nemohla být přenesena na osvobozené lidi (liberti). Ve středověku církev používala slovo humanitas pro označení lidské pokory (humilitas) tváří v tvář mimozemskému, jinosvětskému Bohu. Teprve s příchodem renesančních učenců ve Florencii kolem roku 1400 n. l. byla humanitas opět chápána jako lidská důstojnost a pojímána jako povinnost, kterou je člověk povinen dodržovat.

Když se dnes chválí takzvaná umělecká díla, je téměř tragické připomenout, že Friedrich Schiller požadoval od umělců především právě tuto humanitas a dignitas; stejně jako Marcus Tullius Cicero od Italiků:

Důstojnost člověka je svěřena do vašich rukou.

Chraňte ji!

S vámi padne, s vámi povstane.

Co se týče vyspělé religiozity Indoevropanů, jejich morálka nevychází, stejně jako morálka Bible, z Božího přikázání, z „Nebudeš!“. (Leviticus, xix. 18; Matouš, v. 43;

Lukáš, vi. 27). Indoevropská morálka vyvěrá z pozitivní důstojnosti vysoce postaveného člověka, jemuž lidskost či lidská láska, kterou lze nejlépe popsat jako dobrou vůli, přichází jako druhá přirozenost - maitri v sanskrtu nebo metta v pálijštině, eumeneia, philanthropia či sympatheia v řečtině nebo benevolentia či comitas v latině. Biblická morálka má charakter cizího zákona (heteronom). Indoevropská morálka je z vlastního zákona (autonom). Ve srovnání s biblickým napomenutím miluj bližního svého (agapé), které se původně vztahovalo pouze na soukmenovce, je pojem dobré vůle možná platnější, protože lásku nelze nařídit.

Burkhard Wilhelm Leist (Alt-arisches Jus gentium, 1889, s. 173; Alt-arisches Jus civile, 1892-96, s. 228, 241, 381-82; 1892, svazek I, s. 211) dokázal, že taková lidskost a dobrá vůle existovala již v nejstarších právních záznamech Indoevropanů, že indoevropská lidská důstojnost vyžadovala, aby člověk v bližním vždy viděl a vycházel mu vstříc s aequitas neboli dobrou vůlí (maitri, metta), jednou z nejvyšších hodnot staré Indie a především buddhistické morálky. Podle Odyssea (VI, 207; VII, 165; IX, 270) sám Zeus vede hodného člověka, který ho prosí o pomoc, a mstí se za cizince, kteří jsou vyhnáni, a za ty, kteří potřebují ochranu: Zeus xenios,

který se stará o cizince a všechny, kdo jsou v nouzi, odpovídá dii hospitales Římanů. Edda radí v Učení Loddfafnirovi (21, 23):

Nikdy neukazujte

pohrdání a výsměch

cizinci a poutníkovi!

Nikdy cizinci neopovrhuj,

Nikdy ho nevyháněj od brány!

Buď nápomocen hladovému! (*Edda*, II. díl, 1920, překlad z němčiny Felix Genzmer, str. 137-138.)

Pro Germány, kteří byli podle Tacita (*Germania*, XXI) nejpohostinnější ze všech národů, však *„morální požadavky nebyly božskými příkazy“*, dobrý skutek pro ně nebyl odměnou, zlý skutek nečekal trest od božstva (Hans Kuhn: *Sitte und Sittlichkeit*, in Germanische Altertumskunde, ed. Hermann Schneider, 1938, s. 177). Snahu člověka získat si přízeň bohů přinášením obětí Edda odsuzuje (*Havamal*, 145).:

Lepší bylo o nic neprosit,

než obětovat příliš mnoho;

dar hledá odměnu.

Morálka lidské důstojnosti není inspirována kvůli vyhlídce na odměnu v nebi, ale kvůli ní samotné: nihil praeter id quod honestum sit propter se esse expetendum. Takto Cicero chápal římskou religiozitu a morálku (*De Officiis*, I, 72-75, 94-95, 106, 130; III, 23-24, 33; *Tusculanae disputationes*, V, 1), které obě vycházejí ze staroitalské, a tedy indoevropské povahy. Takové cíle, jako je helénská kalok'agathia (krása a zdatnost) a římská humanitas - humanitas se v éře římské aristokratické republiky chápala jako povinnost či ideál plného mužství, lidské celistvosti či ušlechtilé přirozenosti**[40]** -, tedy cíle hrdinské dokonalosti vyjadřují zejména indoevropskou religiozitu, která nabízí uctívání rozhodného, hrdinského srdce.

Lze dokázat a lze to podrobně doložit, že v Evropě a Severní Americe nejvznešenější muži a ženy, dokonce i ti, kteří přiznali, že přijali církevní víru, která jim byla předána, se v rozhodujících hodinách svého života řídili a mluvili podle náboženského naladění, jednání a morálky Indoevropanů.

Indoevropské duchovní dějiny začaly na počátku prvního předkřesťanského tisíciletí význačnými díly, jako jsou Védy (srov. K. F. Geldner: *Vedismus und Brahmanismus*, Religionsgeschichtliches Lesebuch, díl IX,

1928) a upanišády, které Schopenhauer (*Parerga und Paralipomena*, kapitola XVI) nazval nejen „útěchou svého života“, ale také „útěchou své smrti“. Indoevropané vstoupili na jeviště světových dějin s Kurašem (Kýrem) II. perským králem z rodu Achaimenovců, který vládl v letech 559-529 př. n. l. a založil velké perské království, jež se rozkládalo od Indie až po Egypt (srov. Albert T. Olmstead: *A History of the Persian Empire*, 1948, s. 34 a následující). O Kurašovi Velikém píše helénský historik Xenofón ve svém díle Kyrupaideia. Peršany za Achaimenovců, spolu s Helény *„bratry a sestry téže krve“* (Aischylos: *Peršané*, verš 185), popisuje *Bundahišn* (XIV), perská ságová kniha z 9. století (G. Widengren: *Iranische Geisteswelt*, 1961, s. 75), jako *„krásné a zářivé oči“*. Podle Hérodota (I, 136) učili své syny *„jezdit na koni, střílet z luku a mluvit pravdu“*. Náboženství mazdaismu považovalo lež a podvod (něm. Trug, persky drug) za základní zlo, pravdu za základní ctnost.

Od příchodu dvacátého století se Indoevropané začali stahovat z duchovních dějin světa. Zejména to, co se dnes v hudbě, výtvarném umění a literatuře „svobodného Západu“ označuje za nejprogresivnější, již není indoevropského ducha.

Sedmá kapitola

Největší ideje lidstva se zrodily v zemích mezi Indií a Germánií, mezi Islandem a Benáresem (kde Buddha začal učit) mezi národy indoevropského jazyka; a tyto ideje byly doprovázeny indoevropským náboženským postojem, který představuje nejvyšší úroveň vyspělého ducha. Když Goethe v lednu 1804 v rozhovoru se svým kolegou, filologem Riemerem, vyslovil názor, že mu připadá *„pozoruhodné, že celé křesťanství nepřineslo Sofokla“*, byly jeho znalosti srovnávacího náboženství omezené vědomostmi jeho doby, přesto neomylně vybral jako předchůdce indoevropského náboženství básníka Sofokla, *„typického zbožného Athéňana. ... v jeho nejvyšší, nejinspirativnější podobě“* **[41]**, básníka, který představoval religiozitu lidu ještě předtím, než athénský lid (démos) zdegeneroval v masu (ochlos). Ale kde kromě Indoevropanů svět zplodil zbožnějšího člověka s tak velkou duší, jako byl Athéňan Sofoklés?

Kde mimo indoevropskou oblast vznikla náboženství, která by spojovala takovou velikost duše s tak vysokým rozumem (logos, ratio) a tak širokou vizí (theoria)? Kde dosáhli náboženští muži stejných duchovních výšin jako Spitama Zarathustra, jako učitelé

upanišád, jako Homér, jako Buddha, a dokonce jako Lucretius Carus, Wilhelm von Humboldt a Shelley?

Goethe si přál, aby se Homérovy písně staly naší biblí. Ještě před objevením duchovních výšin a síly předkřesťanského Germána, ale zejména po Lessingovi, Winckelmannovi a Heinrichu Vossovi, překladateli Homéra, se v Německu obnovil indoevropský pohled, připomínající svět ducha, který zdokonalovali velcí němečtí básníci a myslitelé na konci osmnáctého a na počátku devatenáctého století.

Od Goethovy smrti (1832) a od smrti Wilhelma von Humboldta (1835), překladatele zbožné indoevropské Bhagavadgíty, se tento indoevropský duch, který se projevil i v předkřesťanském Germánovi, vytratil.

Goethe tento úpadek Západu tušil: ještě v říjnu 1801 v rozhovoru s hraběnkou von Egloffstein poznamenal, že se šíří duchovní prázdnota a bezcharakternost - jako by předvídal, co dnes charakterizuje nejslavnější literaturu svobodného Západu. Je možné, že Goethe dokonce předvídal, že v daleké budoucnosti nastane doba, v níž spisovatelé budou vydělávat na zobrazování sexu a zločinu pro masy. Jak řekl Goethe 14. března 1830 Eckermannovi, *„zobrazování ušlechtilého chování a jednání*

začíná být považováno za nudné a objevují se snahy o zobrazování nejrůznějších nešvarů“. Již předtím v dopise Schillerovi z 9. srpna 1797 poukázal alespoň na jednu z příčin úpadku: ve větších městech žijí lidé v neustálém šílenství pořizování a konzumu, a proto se stali neschopnými samotné nálady, z níž duchovní život vzniká.

Už tehdy ho mučil a zneklidňoval, ačkoli mohl pozorovat jen počátky trendu, pohled na to, jak strojový systém získává převahu; tušil, že přijde a udeří (*Wilhelm Meisters Wanderjahre*, třetí kniha, kap. 15, Cottovo jubilejní vydání, svazek XX, s. 190). V dopise svému starému příteli Zelterovi 6. června 1825 vyslovil názor, že vzdělaný svět zůstává zakořeněn v průměrnosti a že začalo století *„schopných hlav, praktických lidí s lehkým chápáním věcí, kteří... cítí svou převahu nad davem, i když sami nejsou dost nadaní pro nejvyšší výkony“*; čistá prostota se už nenajde, i když je dostatek jednoduchých věcí; mladí lidé budou příliš brzy nadšeni a pak je strhne vír doby. Proto Goethe nabádal mládež v básni *Vermächtnis* z roku 1829:

Přidejte se k nejmenšímu hostiteli!

Přibližně od poloviny devatenáctého století básníci, spisovatelé i novináři - potomci „kompetentních hlav“,

jimiž byl Goethe znepokojen už v roce 1801 - ve stále větší míře dělají z nouze ctnost tím, že bezcharakternost představují jako fakt. U Thomase Manna tato bezcitná bezcharakternost poprvé získala světovou proslulost. Mann využil svého talentu k tomu, aby zakryl svou duševní opuštěnost umělými prostředky, které byly současnými obdivovateli prohlášeny za nepřehlédnutelné. Talent spisovatelů napodobujících Thomase Manna však už nestačil ani k zakrytí jejich duchovní prázdnoty, ačkoli si toho mnozí jejich čtenáři, sami duchovně ochuzeni, nevšimli.

Svoboda tisku, která byla zavedena ústavou z května 1816 ve Výmarském vévodství a kterou požadoval již Wieland se svým povrchním úsudkem, by podle Goetha neudělala nic jiného, než že by dala volnou ruku autorům hluboce pohrdajícím veřejným míněním (*Zahme Xenien*, Goethes Sämtliche Werke, Cottovo jubilejní vydání, díl IV, s. 47; *Annalen* 1816, totéž vydání, díl XXX, s. 298). V *Annalen* z roku 1816 poznamenal, že každý správně smýšlející vzdělaný člověk na světě s hrůzou a lítostí předvídal přímé a nedozírné následky tohoto činu. Goethe se tedy už ve své době musel pozastavit nad tím, jak málo jsou lidé z tisku schopni spojit svobodu s lidskou důstojností.

Když se potomci kompetentních hlav z počátku devatenáctého století vyšvihli díky svému nadání do vyšších vrstev, kde jejich rodiny nakonec kvůli nižší porodnosti vymřely, zachytil vyřazovací proces sociálního vzestupu v Evropě méně schopné hlavy a strhl je do víru doby. Jejich kulturu nejnemilosrdněji popsal Friedrich Nietzsche ve svých přednáškách z let 1871-72: *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (Kapesní vydání, I. díl, 1906, s. 314, 332-333, 396). Nietzsche se především soustředil na slavné současné spisovatele, *„uspěchanou a marnivou produkci, opovrženíhodnou výrobu knih, dokonalý nedostatek stylu, beztvarost a bezcharakternost nebo trapné rozmělnění jejich výrazů, ztrátu každého estetického kánonu, touhu po anarchii a chaosu“* - což popsal, jako by skutečně viděl nejslavnější literaturu svobodného Západu, jejíž známí autoři už neovládali svůj vlastní jazyk ani do té míry, jakou ještě kolem roku 1900 vyžadovali učitelé základních škol. Tyto hlasatele potřeby kultury v době všeobecného vzdělání Nietzsche odmítl a projevil v tom pravé indoevropské názory - jako fanatické odpůrce pravé kultury, která se pevně drží aristokratické povahy ducha. Jestliže Nietzsche popsal úkol Západu jako nalezení kultury odpovídající Beethovenovi, pak vážný pozorovatel dnes až příliš dobře

rozpozná situaci, kterou Nietzsche předvídal a popsal jako výsměch a věc hanby.

V roce 1797 složil Friedrich Schiller báseň: *Deutsche Grösse*. Plný důvěry v německého ducha vyjádřil názor, že porážka ve válce od silnějších nepřátel se nemůže dotknout německé důstojnosti, která je velkou morální silou. Zachováno by bylo i vzácné vlastnictví německého jazyka. Schiller (*Das Siegesfest*) jistě věděl, co národy čeká ve válce:

Patrokles leží pohřben a Thersites se vrací;

ale musel si představovat, že ztráty těch nejlepších v boji lze nahradit. Vymírání rodin důstojného a morálního postavení (megalopsychia a magnanimitas) tehdy v Evropě ještě nezačalo.

V roce 1929, pouhých deset let po skončení první světové války, oné peloponéské války germánských národů, která způsobila jak v Anglii, tak v Německu nadměrně velké ztráty nadaných mladých mužů, důstojníků a aristokratů, Oskar Walzel (Die Geistesströmungen des 19. Jahrhunderts, 1929, s. 43), profesor německé literatury na univerzitě v Bonnu, vyslovil názor, že po této válce se tendence k odduchovnění Německa prosadila mnohem rychleji než

dosud: *„Lze v německých dějinách obecně pozorovat takový shodný nedostatek hloubky v lidech jako v současnosti?“* Pro Němce je však slabou útěchou, že toto „odduchovnění“ je stejně výrazné i v jiných západních zemích. Dalším znakem tohoto trendu je, že dnes už mnozí slavní spisovatelé nejsou schopni uchovat si vzácné vlastnictví německého jazyka. Také jiné západní jazyky zanedbávají svou formu a literaturu, ale to je pro Němce opět slabá útěcha. Takové zanedbávání dnes mnozí spisovatelé považují za charakteristické a za součást procesu získávání svobody a osvobozování se od všech tradičních pohledů. Goethe to kritizoval jako falešnou představu svobody (Maximen und Reflexionen, Goethes Sämtliche Werke, Cottovo jubilejní vydání, díl IV, s. 229) těmito slovy:

> *„Vše, co osvobozuje našeho ducha, aniž by posílilo naše sebeovládání, je zhoubné.“*

Goethe tedy svobodou rozuměl také důstojnost svobodně narozeného člověka, nikoli povahu a způsob života osvobozeného otroka.

Osmá kapitola

Quintus Horatius Flaccus (*Carmina*, III, 25, 27) popsal úkol veškerého umění, zejména poezie, jako vytváření *„ničeho malého a ničeho nízkého“* (nil parvum aut humili modo). Přesto většina populární literatury svobodného Západu a kultura masmédií dnes zdůrazňuje nedůležité sexuální zážitky nespoutaných mužů, často ponižujícím a nečistým způsobem, a to je mnohými novinovými kritiky označováno za „umění“. Také církve zaštiťují takové formy umění pro masy a snaží se zajistit si návštěvnost mládeže nabídkou náboženského jazzu a negerských rytmů. Nejlepší příklady čistého sexuálního prožitku, jak je doprovází Horatiovo nil parvum aut humili modo, lze nalézt u skutečně indoevropského Homéra. Podle C. F. von Nägelsbacha (*Homerische Theologie*, třetí vydání, edice G. Authenrieth, 1884, s. 229) Homér vždy zobrazoval smyslnost bez chtíče a bez prudérie a nikdy lákavě a svůdně nebo se smyslovým vzrušením na mysli; byl jedním z nejnevinnějších básníků všech věků a ani při popisu sexuálních scén nikdy nepoužil slovo, které by překračovalo umělecké požadavky. To je další příklad toho, jak Indoevropané spojovali svobodu s důstojností.

V Evropě a Severní Americe byli jednotlivci, kteří si ještě mohli být vědomi své vlastní religiozity, čehož je příkladem *Commonplace Book* Thomase Jeffersona, významného třetího prezidenta Spojených států amerických, nahrazeni masami, které pod pojmem religiozita chápou pouze přídavek k vyznání užitečný pro osobní rozvoj. Bez těchto okolností není možné doufat, že se ještě někdy podaří dosáhnout velkých duchovních a náboženských výšin, kterých dosáhli Indoevropané žijící mezi Evropou a Indií v různých obdobích od doby bronzové až do 19. století. Pro světovou kulturu, jakou se pokrokáři snaží vybudovat, už nelze doufat v povznesení ducha nad potřeby masové zábavy - nad jazz a negerský rytmus -, protože to, co dnes Evropané a Severoameričané mohou nabídnout „nerozvinutým“ národům (které, však měly být schopny využít 10 000 až 20 000 let, které uplynuly od konce starší doby kamenné, ke svému vlastnímu rozvoji), není nic jiného než duchovně prázdná „kultura“ sociálního státu řízeného stovkou bezduchých úřadů. V takových společnostech tisk, literatura, rozhlas, televize, filmy a další média poskytují masám řízené „napínání“ a „rozptylování“ tím, že vyzdvihují tu či onu víru nebo nevíru. S dalším vymíráním rodin schopných duchovní

nezávislosti a dalším mizením talentů**[42]**, zejména mezi národy Severní Ameriky a Evropy schopných duchovního vedení, nelze předpokládat jinou alternativu než zánik posledních zbytků indoevropských národů a jejich kultury.

Thomas Jefferson (1743-1826), jeden ze zakladatelů svobodného státu Virginie, autor Deklarace nezávislosti (1776), guvernér Virginie, velvyslanec v Paříži, ministr zahraničních věcí pod vedením George Washingtona a v letech 1801-1809 prezident Spojených států, se snažil vidět svůj národ jako národ germánských yeomenů a nedůvěřoval obchodu a nastupujícímu průmyslu měst, které považoval za nepřátele svobody. Jefferson se snažil chránit svobodu a důstojnost jednotlivého člověka před státem, kterému proto chtěl přiznat jen minimum moci. Aby zachoval tuto zemědělskou aristokracii užívající indoevropské svobody**[43]**, snažil se vyhnout centralizovanému státu ve prospěch volné federace nebo sdružení bývalých anglických kolonií. Po skončení zemědělské éry však urbanizace a industrializace průmyslové éry přivedla na svět městské masy, jejichž potřeba bezpečí se stala větší než jejich skutečná či předstíraná touha po svobodě. Bezpečí před (v indoevropském smyslu) osudem - zbabělé bezpečí před

všemi obtížnými životními situacemi - lze dosáhnout pouze ve státě založeném na byrokracii, státě, který je proto z nutnosti nelidský. Nadměrný počet protekčních úřadů a represivních zákonů, stejně jako velký počet úředníků v závislých funkcích, postupně potlačuje svobodu jedinců, kteří jsou ještě schopni důstojného a odvážného způsobu života. (Tacitus: *Anály*, XXXVII: corruptissima in re publica plurimae leges.)

V zimě 1791-92 napsal Wilhelm von Humboldt, Schillerův přítel a stejně jako Schiller jeden z posledních velkých Indoevropanů, knihu: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*. V tomto díle usiloval o ochranu humanitas a dignitas, důstojnosti člověka, před protežováním ze strany vládních sociálních států. S dvacátým stoletím se však stále více zemí, včetně kdysi tak svobodné Anglie a nyní v jejich stopách i Severní Ameriky, stává „socializovanými“, byrokratickými státy blahobytu, jejichž masy, zatížené tisíci úředníků a organizací, začínají zapomínat na svobodu a důstojnost díky rozptýlení, které se jim nabízí. Jak je při ztrátě svobody a důstojnosti v politickém a společenském životě možné zachovat tradiční duchovní hodnoty?

Jedním z prvních, kdo si uvědomil, že éra svobodného jedince schopného sebeurčení se chýlí ke konci a že s vytlačením tohoto svobodného a samostatného člověka zmizí z veřejného života lidská důstojnost, byl normanský hrabě Alexis de Tocqueville (1805-1859), přítel hraběte Arthura Gobineaua (1816-1882). Jeho dílo *L'Ancien Régime et la Révolution* (7. vydání, 1866) a *Souvenirs de Alexis de Tocqueville* (1893), které vyšly až třicet čtyři let po autorově smrti, byly v Německu vzaty na vědomí, až když už bylo na záchranu svobody jednotlivce pozdě; de Tocqueville studoval povahu demokracií, jak se projevovala v zemi jejich původu, v Severní Americe, a poté napsal dílo *De la Démocratie en Amérique* (1835), srdečný a bohatě informativní popis severoamerického svobodného státu, v němž také varoval před nebezpečími, jimž čelí demokracie, které se dostanou pod nadvládu ducha mas. Obával se, že nástup masové éry se státním kapitalismem a státem řízeným podnikáním povede v demokraciích k potlačení svobody důstojného člověka - pro něj nejvyššího lidského dobra - takže demokracie povede k potlačení svobody v indoevropském smyslu, svobody, kterou ještě požadovali Jefferson a Wilhelm von Humboldt.

Posledními muži, kteří - aniž by zkoumali její původ - hájili indoevropskou svobodu, konkrétně demokracii svobodných a vzájemně rovnoprávných otců rodin, byli angličtí filosofové John Stuart Mill (Michael St. John Packe: *The Life of John Stuart Mill*, 1954, s. 488 a násl.) a Herbert Spencer. J. S. Mill napsal v roce 1859 knihu *On Liberty*. S téměř nepochopitelnou prozíravostí Mill rozpoznal ohrožení důstojnosti a svobody nezávislých a samostatně myslících jednotlivců, které ztělesňovala „svoboda“ mas shromažďujících se ve městech. Mill se obával tyranie většiny v lidových shromážděních, potlačování těch, kteří jsou schopni úsudku, masou střídajících se veřejných mínění. Obával se čínského ideálu stejnosti všech lidí a viděl - podobně jako Goethe ve své tragédii *Die natürliche Tochter* (I, 5) -, že všechny soudobé politické směry směřují k přetvoření epochy tím, že zvyšují hloubku a snižují výšku. Když si lidé byli zákonem „rovni“, každá odchylka od této jednotnosti byla odsouzena jako špatná, nemorální, zrůdná a nepřirozená (John Stuart Mill: *Die Freiheit*, 1859, překlad do němčiny Elsa Wentscher, Philosophische Bibliothek, sv. CCII, 1928, str. 7, 100 a další). Proto se již v roce 1859, kdy byla Anglie ještě svobodná, předpovídal právě onen

konformismus, proti němuž si dnes stěžují i novináři a literáti neomezeného masového oběhu.

Pro Johna Stuarta Milla byla svoboda jednotlivce nejvyšším dobrem. Vycházel z názorů Adama Smithe a Davida Ricarda a přikláněl se k socialismu, ale obával se, že zneužívání svobody stranami a většinami povede k vládě mas, k zániku konkurence a ke zrušení individuálního vlastnictví, což bude zvýhodňovat hloupé a líné, ale okrádat chytré a pracovité. Z tohoto důvodu Mill také obhajoval malthusiánství a plánování rodiny, protože rodiny s mnoha dětmi, které nebyly schopny ekonomicky uživit, by ohrožovaly stát.

Herbert Spencer nalezl v polovině devatenáctého století v Anglii nejvyšší stupeň svobody v rámci státu, nejvyšší stupeň svobody pro lidi s nezávislým úsudkem a nezávislým svědomím. Když však v roce 1896 napsal své *Principles of Sociology*, poznal, že tato svoboda je již ohrožena socialismem. Socialismus se podle něj objeví v každé průmyslové společnosti a potlačí každou svobodu; socialismus sám se stane jen jinou formou poddanství, prostě jinou formou byrokratického režimu, a tak se stane největším neštěstím, jaké kdy svět zažil; nikdo už si nebude moci dělat, co se mu zlíbí, každý bude muset dělat to, co mu bude nařízeno. Došlo by k naprosté a

absolutní ztrátě svobody. Herbert Spencer mohl dodat, že jen menšina lidí schopných samostatného myšlení by litovala ztráty svobody v byrokratickém, protekčním státě, zatímco solidní většina (Ibsen: *An Enemy of the People*) by dala přednost státní péči před svobodou, protože by nebyla schopna pochopit svobodu Jeffersona nebo Wilhelma von Humboldta, Milla nebo Spencera (Herbert Spencer: *Principles of Sociology*, díl III, 1897, s. 585, 595).

Ve dvou příspěvcích k jeho Eseje (*Essays: Scientific, Political and Speculative*, sv. II, 1883, str. 48, 56, 66, 94, 100, 104; sv. III, 1878, str. 181, 186) liberál Herbert Spencer shrnul, jak by socialismus - až by konečně pronikl do všech stran - potlačil svobodu jednotlivce vyslovit nezávislý úsudek; záplavou zákonů by vznikl, podporován slepou vírou socialistických mas v zákony a ve vládní aparát, hloupý a těžkopádný byrokratický stát; stát by své občany odrazoval od toho, aby si pomáhali sami, a nikomu by nebylo dovoleno vystoupit z národních institucí, jako může ze soukromých, když se rozpadnou nebo se stanou příliš nákladnými; slepá víra v oficiální moc, především ve fašistické a nacionálněsocialistické podobě, vedla, jak se Spencer obával, ke slepé víře ve vládu, k politickému fetišismu.

Ale všude tam, kde socialistické vlády mohly vládnout bez zkoušek po celá desetiletí, nastoupila oficialita, státní kontrola a státní fetišismus a s nimi další potlačování svobody jednotlivce, oné indoevropské a především germánské svobody vycházející z ducha hlav statkářských rodin, rovných mezi sebou, o kterou Spencerovi a liberálům jeho doby šlo - i když si neuvědomovali, že kořeny této svobody jsou historicky indoevropské.

Germány můžeme označit za rozené demokraty, pokud demokracií rozumíme uvědomělou svobodu a rovnost venkovského člověka. Demokracie tohoto druhu bude vždy následovat příkaz, který najdeme v Eddě (Grogaldr, VI, *Der Zaubergesang der Groa*, Edda, II. díl, 1920, s. 178): „Veď sám sebe!“ Tato svoboda, důstojná svoboda, kterou lze nalézt pouze u člověka schopného sebeurčení, se na Islandu, odkud se norští svobodní obyvatelé odstěhovali, aby se vyhnuli násilné konverzi ke křesťanství z rukou nově konvertovaných norských králů, udržovala s takovou rozhodností, že dnešní pozorovatel musí pochybovat, zda lze islandský svobodný stát vůbec nazvat státem.

Podobně Eduard Meyer (*Geschichte des Altertums*, díl I, 2, 1909, s. 777) poukazoval na individualismus a

sebeurčení, které charakterizuje Indoevropany, na individualitu sebeurčujícího člověka, nepřátelského vůči jakémukoli vedení, dokonce do té míry, že se často ukazuje jako nebezpečí pro vlastní národ nebo stát. Sám Bismarck svědčil o této individualitě, když řekl, že mu jde méně o vydávání příkazů než o trestání neposlušnosti. Takový pohled je vyjádřen v hesle, platném dříve v Německu, Selbst ist der Mann - Spoléhej se sám na sebe - a tento pohled odmítá milosrdenství od každého jiného, dokonce i od státu. Odpovídá to vpravdě indoevropské poznámce císaře Marca Aurelia Antonia (*Hovory k sobě*, III, 5): *„Stůj vzpřímeně a nenech se podpírat od jiných!“* V Aischylově *Agamemnónovi* (755) vyjadřuje král helénského vojska, první mezi rovnými, názor, že má své vlastní přesvědčení, odlišné od přesvědčení svého lidu. U Sofokla (Aias, 481) chór potvrzuje Aiasovi, který si svobodně zvolil smrt, že nikdy nepronesl slovo, které by nevycházelo přímo z jeho vlastní povahy.

Takové postoje však v poslední době mezi indoevropsky mluvícími národy spíše mizí - což odpovídá úbytku lidí schopných samostatného myšlení a názoru, skutečně svobodně narozených. V poslední době se díky nahromadění lidí neschopných samostatného myšlení objevily městské masy, které si přejí být vedeny:

už to není „Veď sám sebe!“, ale „Vůdče, poroučej a my tě budeme následovat!“. V takových obdobích mizí skutečná indoevropská svoboda. Marcus Tullius Cicero (*De Officio*, I, 112-113), prodchnutý tradiční svobodou aristokratické republiky a seznámený prostřednictvím Panaetia s učením helénských myslitelů o svobodě, ještě za diktatury prvního z nich riskoval chválu mrtvého protivníka Julia Caesara Cato Uticensis. Po bitvě u Thapsosu mnozí Římané přijali výhradní vládu dobyvačného vůdce městských mas (tvořených převážně svobodnými lidmi), perpetuálního diktátora Julia Caesara. Ne však Cato Uticensis, jeden z posledních svobodných mužů aristokratické římské republiky: Catonova láska ke svobodě ho naučila zvolit raději smrt než život pod tyranií.

Tacitovo historické dílo, o němž již byla zmínka výše, ukazuje, že indoevropská svoboda (libertas) je možná pouze ve společnosti jedinců schopných samostatného úsudku, kteří se spoléhají na vlastní zdroje a nepotřebují podporu. Již Herbert Spencer na konci 19. století viděl, že taková svoboda již nebude v průmyslových společnostech uskutečnitelná.

Indoevropská duchovní svoboda a lidská důstojnost byly v klasickém umění Helénů ztvárněny s největší

krásou a tento duch promlouvá s nezadržitelnou silou a jasností ze soch, které představují helénské myslitele a básníky (K. Schefeld: *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, 1943) - soch, které by nemohly vzniknout, kdyby si sami umělci nebyli vědomi této svobody a důstojnosti. Velká část dnešního, vysoce hodnoceného „umění svobodného Západu“ vyjadřuje slovem i obrazem odpor, který je snad omluvitelný - k rodu člověka, často dokonce odpor k samotnému „umělci“, a je zřejmé, že jako takový již nedosahuje ducha Západu, který poprvé k dokonalosti vyjádřili Heléni. Dnešní Západ, pokud je reprezentován „slavnými umělci“, již není schopen uchopit celistvost fenoménu světa a obrazu člověka. Spokojuje se s tím, že předkládá zkreslené fragmenty, které pak tisk s údivem považuje za tvrzení o „podstatných věcech“. Spisovatelé, malíři, sochaři a designéři zobrazují - k obrazu svému - výtvory, které zdaleka nedosahují ušlechtilosti člověka a kulturně se řadí k lemurům - „polopřírody“ poskládané z vazů, šlach a kostí (Goethe: *Faust*, II, 5. dějství, Velké nádvoří paláce), „polopřírody“, jejichž mikrocefalie nebo dokonce bezhlavost jako by symbolizovaly odmítnutí rozumu, logosu, ratio „uměním“ dnešní doby. Pokud jde o současnou lyriku, Hugo Friedrich (*Die Struktur der*

modernen Lyrik, 1961) provedl její nejpronikavější analýzu od Baudelaira až po současnost a vytyčil sestupnou tendenci lyriky, která odráží úpadek Západu, i když se nepokouší hodnotit uměleckou úroveň moderní lyriky ani se nezabývá otázkou, zda ji lze vlastně ještě považovat za západní.

Úpadku lidské důstojnosti a svobody v důsledku socialismu, který by vyžadoval co největší státní moc, se obával i Friedrich Nietzsche, který stejně jako Jefferson a Wilhelm von Humboldt doporučoval co nejméně státu a nakonec stát označil za nejchladnější ze všech chladných monster (*Also sprach Zarathustra: Von neuen Götzen*). Dnes by takový názor vedl k disciplinárnímu postihu jeho autora - a to nejen ve východoevropských státech. Socialismus podle Nietzscheho (*Taschenausgabe*, sv. III, s. 350-351) toužil po *„plnosti státní moci, jaké se těšil jen despotismus, vskutku předčil všechnu minulost, protože usiloval o formální zničení jednotlivce“*. Od světového státu či světové republiky, kterou dnes „pokroková“ věřící považují za vytoužený cíl lidstva, neočekával Nietzsche nic jiného než konečný zánik všech zbytků svobody a lidské důstojnosti: *„Jakmile bude země podrobena všeobjímající ekonomické kontrole, pak lidstvo zjistí, že bylo zredukováno na stroj ve svých službách, jako monstrozní*

hodinový systém stále menších a precizněji seřízených koleček.“ (*Nietzsches gesammelte Werke*, Musarionausgabe, Bd. XIX, 1962, s. 266; srov. též Charles Andler: *Nietzsche, Sa Vie et sa Pensée*, díl III, 1958, s. 201 a následující).

Úpadek svobody a lidské důstojnosti za socialismu předpověděl také Gustave Le Bon ve svých knihách *Psychologie des Foules* (1895) a *Les Lois psychologiques de l'évolution des Peuples* (1894). Le Bon se obával, že masy pod vůdci se silnou vůlí ochotně přijmou každou podřízenost a rozpustí odvěké evropské kultury a že ve své iluzi, že svobody a rovnosti lze dosáhnout stále rostoucím zákonodárstvím, ji právně okleští, zejména proto, že svobodu považují za vnější nedostatek zábran. Od césarismu, despocie vůdců, masy neočekávaly ani tak svobodu, o kterou ve skutečnosti neusilovaly, jako spíše rovné poddanství pro všechny. Socialismus naší doby (1895) by měl za následek státní absolutismus, zejména proto, že socialismus mas by se projevoval jako nové náboženství a nutil by k uniformitě. Později by se stát stal všemohoucím Bohem. Rasová duše národů představuje jejich kulturní stav; masová duše lidu představuje stav barbarství a úpadku.

Theobald Ziegler, profesor filosofie na univerzitě ve Štrasburku, ve svém díle *Die Soziale Frage* (1891), studii o

socialistických myšlenkách své doby, uvedl, že rovné podřízení všech pod patronát státu je převážně německou tendencí. Ernst Troeltsch, profesor filosofie na berlínské univerzitě (*Das 19. Jahrhundert*, Gesammelte Schriften, díl IV, s. 640), v roce 1925 napsal, že „tlak všeobecné státní moci tíží lidi stále více“. To nepochybně platilo a platí i pro národy žijící v demokraciích, neboť, jak konstatoval historik Eduard Schwartz (*Charakterköpfe der Antike*, 1943), občanská odvaha osobního názoru, odvaha nezávislého úsudku, nebyla v demokraciích ani samozřejmou, ani zbytečnou ctností. Svoboda samostatně myslících lidí se v éře právně „osvobozených“ mas, resortních příkazů a veřejného mínění stále více omezuje.

Do jakého nedostatku důstojnosti a svobody, do jakých propastí úředního, duchovního a mravního života mohou socialistické vlády zavést kdysi ušlechtilý a svobodný národ, ukazuje příklad moderního Švédska. Svědkem toho je švédský socialista Tage Lindbom, ředitel stockholmského archivu pro dějiny dělnického hnutí, nejpovolanější odborník ve své knize *Sancho Panzas Väderkvarnar* (1963).

Zneužívání svobody venkovských komunit hybridními městskými masami bylo příčinou úpadku v Helladě i v Římě. Pro Platóna (*Theaitetos*, 172-173) byla

svoboda důstojným neomezením vznešeného člověka. Ve svém díle Stát (*Politeia*, VIII, 550, 557-558, 562-564) kritizoval svobodu jako heslo městských mas; přemíra takové svobody by vydala stát i jednotlivce v přemíru otroctví. Pro člověka důstojného svobody je vůdčím faktorem pouze pravda (Platón: *Theaitetos*, 172-173), která je vždy prostá; pro člověka nehodného svobody jsou vůdčím faktorem pomluvy, lstivost, lichocení a přesvědčování pomocí zmatených a falešných důkazů.

Takto svoboda zanikla ke konci aristokratické římské republiky se zánikem svobodných (ingenui); za císařů začala v hlavním městě a rozšířila se do všech měst říše svoboda osvobozeného člověka (liberti), která nebyla ničím jiným než sebeomezením, svoboda, z níž poslední svobodní Římané mohli pouze vystoupit a vyměnit svou dřívější tradici účasti na státním životě za tradici izolace. Moudrý člověk - napsal kdysi Cicero (*De Legibus*, I, 61) - zastává názor, že to, co masy tak chválí, nemá žádnou cenu. Horatio (*Carmina*, I, 1; 2, 16, 39, 40), který zažil přechod od aristokratické republiky k cézaropapismu císařů, upřednostňujících masy, mluvil o davu zlé vůle (malignum volgus). Chování svobodných, kteří pochlebovali císařům, popsal s opovržením Petronius, který pocházel z rodiny nobilitas, úřední šlechty, ve své

Cena Trimalchionis. V této satiře vyjadřuje jeden z posledních svobodných Římanů své znechucení s nadřazeným klidem člověka, který bez naděje hledí vstříc úpadku. V roce 66 byl Petronius, dosud oblíbený u dvora, Neronem odsouzen k smrti.

Literaturu „svobodného Západu“, kterou oslavují a vychvalují recenzenti a kritici dnešních novin, by Petronius pravděpodobně považoval za literaturu osvobozených pro osvobozené. Zejména jsou to právě ti autoři, kteří jsou dnes nejvíce chváleni a kteří s nudným opakováním nepropagují nic menšího než další rozklad duchovních a morálních hodnot Indoevropanů. Novináři chválí „svobodu“ těchto „umělců“ v kontrastu s „estetickou zaostalostí“ izolovaných pochybovačů. Být považován za esteticky zaostalého je také napomenutím Horatia: *„Ničeho malého a ničeho nízkého!“*

Po skončení koloniální nadvlády je třeba se obávat, že obyvatelstvo rozsáhlých oblastí země se bude chovat jako osvobození lidé, a to tím spíše, že koloniální nadvláda zničila zbytky starobylých etických a společenských řádů tohoto obyvatelstva; jinými slovy, bude napodobovat velkou část mládeže „kulturních národů“.

Po každé ústavní změně a každém převratu od poloviny devatenáctého století ztratily národy Západu více svobody jednotlivce, která byla původně vlastní jejich přirozenosti, a místo toho musely snášet více poddanství, více „drzosti úřadu“ (Shakespeare: *Hamlet*, III, 1). Protože tento proces probíhal postupně, ztráta svobody, která byla vlastní duchu indoevropských yeomenů, ztráta oné svobody, která, ač oslabená a pokřivená, byla stále účinná v politickém liberalismu devatenáctého století, prošla bez povšimnutí, zatímco vypočítaví oportunisté se snadno naučili využívat úřednictvo nebo sami získali vysoké jmenování ve státních úřadech. Výsledkem byl postupný, ale silný růst autoritářství jak ve státě, tak v politických stranách a ve vlivu, uplatňovaném ať už otevřeně, nebo skrytě lidmi s penězi v pozadí.

Básník Paul Ernst (1866-1937) ve svém strhujícím díle *Jugenderinnerungen* (dokončeném v roce 1929 a vydaném v roce 1959) popsal přechod své vlasti ze země venkovských řemeslníků do průmyslového státu, který byl doprovázen strašlivou ztrátou vzdělanosti, solidarity, vzájemné úcty a důvěry mezi muži - přechod, který s sebou přinášel rostoucí ztrátu svobody, do níž se mladí muži více či méně dobrovolně zapojovali. Básníkův otec

musel už v devíti letech pracovat v dole v pohoří Harz jako „Pochjunge“ s týdenní mzdou 60 feniků. Když mu bylo dvaadvacet let, vydělával 2,40 marky týdně a od roku 1856, kdy mu bylo třiadvacet let, jeden tolar. Básník, jeho syn, podlehl stejně málo jako jeho otec vábení marxismu, které se v jeho době objevilo; spíše varoval před všeobecnou podřízeností, k níž se socialistické státy sníží, jako John Stuart Mill a Herbert Spencer. Básník viděl v marxismu *„cestu vedoucí do strašnějšího otroctví, než jaké kdy svět poznal“* (s. 289-290). Vyjádřil názor, že dnešní člověk, který se chce vyhnout náruči takového otroctví, musí svůj život přizpůsobit tak, že se musí postavit co nejdále mimo současnou společnost a musí zůstat zcela izolován od současných vlivů.

Osamělost jednotlivce byla v Německu odmítnuta masově smýšlejícím (ochlokratickým) nacionálním socialismem ve prospěch národního společenství městských mas, což také odhalilo konec indoevropské éry v Německu. Chápavý člověk si však stejně jako Herbert Spencer uvědomí, že ztráta svobody jednotlivce je nevyhnutelná ve všech průmyslových společnostech.

Je bohužel pravda, že mezi národy Západu se počet lidí, kteří dávají přednost svobodě před vysokou životní úrovní, velmi zmenšil a že lidé, kteří jsou od přírody

svobodní (eleutheros, ingenuus), a Paul Ernst k nim patřil, trpí stále větší povýšeností. Ve svých Vzpomínkách na mládí (*Jugenderinnerungen*, s. 312) Paul Ernst napsal, že jeho otec byl navzdory své chudobě vždy svobodný člověk a jeho matka důstojná žena, jak se na manželku takového muže sluší.

Máme-li si vůbec všimnout ztráty svobody, je velmi zapotřebí lidí kalibru Paula Ernsta, lidí, jejichž vymírání se dnes urychluje. Walter Muschg, profesor basilejské univerzity, v projevu u příležitosti Schillerových oslav s názvem Schiller: Tragédie svobody (1959), zdůraznil, že svoboda *„nezmizela jen za diktátorů, ale i v takzvaných svobodných zemích. Všude se vytvořily nové mocenské faktory, které ovládly existenci lidí a vytvořily neviditelné formy otroctví, před nimiž by se naši liberální předkové otřásli. Jsme obklopeni Gesslerovými klobouky, na které si nikdo nedovolí sáhnout. Dnešní člověk už neví, co je to svoboda, a navíc po ní už ani netouží. Přeje si pohodlí, bezproblémové užívání života za cenu byrokratické kontroly, za kterou ochotně platí. Vůli ke svobodě vystřídala touha po nadvládě, po osvobození od sebeurčení. Z této touhy... vznikají otevřené i zastřené formy diktatury.“*

M. T. Vaertingová, která odešla do Severní Ameriky, země zdánlivé svobody, když se nacionálněsocialistický

stát v Německu stával stále totalitnějším, až nakonec nedůvěřoval ani soukromé sféře jednotlivců, kteří nebyli schopni masové existence - nakonec dospěla k závěru, který vyložila ve dvou knihách**[44]**, že postupně všechny státy v Evropě a Severní Americe následují příkladu sovětského Ruska a že jsou na cestě k totalitnímu masovému státu, který může vést jen jedním směrem, k superstátu, v němž jsou svoboda a důstojnost člověka potlačovány.

Proto všude vidí nárůst moci státu, který přinese úpadek člověka. Takový úpadek uskutečněný prostřednictvím rostoucí kontroly člověka ze strany státu nepocítí masy, které se dožadují bezpečí, ale bude dovršen dalším vymíráním svobodně narozených rodin, přesně tak, jak to popsal a předpověděl Walther Rathenau**[45]** v *Tragödie des arischen Stammes*, kterou Rathenau považoval za největší tragédii celých lidských dějin. Tento vymírající rod však byl a stále je rodem Hérakleita a Sofokla, Tita Lucretia Caruse, téhož Cato Uticensia, který dal přednost smrti před životem pod diktátorem perpetuus Juliem Caesarem; byl a stále je rodem Giordana Bruna, Thomase Jeffersona a Wilhelma von Humboldta, rodem, který je díky svým zděděným vlastnostem stále schopen statečného, neohroženého boje

za důstojnost a svobodu. Selbst ist der Mann: Spoléhejte se sami na sebe!

Sokrates se jednou procházel po athénském trhu, prohlížel si množství vystaveného zboží, luxusní předměty svědčící o vysoké životní úrovni Athéňanů - kteří byli jinak moudří a duchovně chudí - a obrátil se ke svým přátelům a řekl: *„Kolik je tu věcí, bez kterých se mohu obejít!“*

Výrobky masových médií našeho věku, které se brzy dostanou na dosah nejvzdálenějším národům na Zemi za cenu pokřivení a nahrazení jejich původních kultur duchovně destruktivní technologií známou jako „světová kultura“, budou posledními skutečnými Indoevropany odmítnuty stejně, jako se Sokrates zřekl zboží vystaveného k prodeji na tržišti v Aténách.

Ale na samotného indoevropského člověka, historického tvůrce kultur od Benáresu po Reykjavík, můžeme skutečně aplikovat Hamletova slova:

„Takového, jako je on, už nikdy nespatříme!“

Reference

[1] HANS F. K. GÜNTHER, Rassenkunde Europas, 1929. Die Nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens, 1934. Herkunft und Rassengeschichte der Germanen, 1935. Lebensgeschichte des hellenischen Volkes, 1956. Lebensgeschichte des römischen Volkes, 1957. FRANZ ROLF SCHRÖDER, Germanentum und Alteuropa, Germanisch-Romanische Monatsschrift, XXII, 1934, s. 157 a násl. KARL J. NARR, Vorderasien, Nordafrika, Europa, Abriss der Vorgeschichte, 1957, s. 60 a násl. Deutschland in vor-und frühgeschichtlicher Zeit, Handbuch der Geschichte, díl I, 1957, oddíl I, s. 41 a násl. GIACOMO DEVOTO, Origini Indoeuropee, 1961.

[2] BURKHARD WILHELM LEIST, Alt-arisches Jus gentium, 1889. alt-arisches Jus civile, 1892-6. Srov. Graeco-italische Rechtsgeschichte, 1884.

[3] HANS F. K. GÜNTHER, Kleine Rassenkunde des deutschen Volkes, 1933. Rassenkunde des deutschen Volkes, 1934. WILHELM HAUER, Die vergleichende Religionsgeschichte und das Indogermanen-problem, Germanen und Indogermanen: Festschrift für Herman Hirt, editor Helmut Arntz, sv. I, 1936, s. 177 a násl. Glaubensgeschichte der Indogermanen, Část I, 1937. F.

HERTER, Die Götter der Griechen, Kriegsvorträge der Universität Bonn, č. 57, 1941. V. BASANOFF, Les Dieux des Romains, 1942. WALTHER WÜST, Indogermanisches Bekenntnis, 1942. GEORGES DUMÉZIL, Jupiter-Mars-Quirinus, 1948. Les Dieux des Indo-Européens à Rome, 1954. Déesses latines et mythes védiques, 1956. L'Ideologie tripartie des Indo-Eu ropéens, 1958. Les Dieux des Germains, 1959. FRANZ ALTHEIM, Römische Religionsgeschichte, 1951-53. HELMUTH VON GLASENAPP, Die Religionen Indiens, 1956.

[4] ANDREAS HEUSLER, Germanische Religion, Religion in Geschichte und Gegenwart, sv. II, 1928, s. 1041 a násl. FRANZ ROLF SCHRÖDER, Die Germanen, Religionsgeschichtliches Lesebuch, sv. XII, 1929. BERNHARD KUMMER, Midgards Untergang, 1938. ANDREAS HEUSLER, Deutsche Literaturzeitung, sv. XLIX, 1, 1928, s. 33 a násl. FELIX GENZMER, Hessische Blätter für Volkskunde, sb. XXVII, 1928, str. 217 a násl. VILHELM GRÖNBECH, Kultur und Religion der Germanen, 1937. HERMANN SCHNEIDER, Die Götter der Germanen, 1938. ERIK THERMAN, Eddan och dess Ödestragik, 1938. MÜLLER-TRATHNIGG, Religionen der Griechen, Römer und Germanen, 1954. JAN DE VRIES, Altgermanische Religionsgeschichte, 1956-7. R. L.

M. DEROLEZ, De Godsdienst der Germanen, 1959. TURVILLE-PETRE, Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia, 1964.

[5] Viz reference č. 4

[6] K. F. GELDNER, Die Zoroastrische Religion, Religionsgeschichtliches Lesebuch, sv. I, 1926. HERMANN LOMMEL, Zarathustra und seine Lehre, Universitas, XII, 1957, s. 267 a násl. Die Religion Zarathustras nach den Quellen dargestellt, 1930. Von arischer Religion, Geistige Arbeit, I, 1934, č. 23, str. 5-6. Die Alten Arier: Von Art und Adel ihrer Götter, 1935. H. S. NYBERG, Die Religionen des Alten Irans, Mitteilungen der Vorderasiatisch ägyptischen Gesellschaft, sv. 34, 1938. GEO. WIDENGREN, Iranische Geisteswelt, 1961. OTTO VON WESENDONK, Das Weltbild der Iraner, 1933.

[7] WILHELM NESTLE, Griechische Religiostität von Homer bis Pindar und Aschylos, 1930, s. 113.

[8] SIEGFRIED LAUFFER, Die Antike in der Geschichtsphilosophie, Die Welt als Geschichte, XVI, sv. III-IV, 1958, str. 175 a násl. HANS F. K. GÜNTHER, Lebensgeschichte des römischen Volkes, 1957, s. 307.

[9] HANS F. K. GÜNTHER Lebensgeschichte des hellenischen Volkes, 1956, str. 157, 195-96.

[10] R. A. NICHOLSON, Studies in Islamic Mysticism, 1921, str. 162, 180-181, 184. A Literary History of the Arabs, 1930, str. 383 a násl., 393-394. EDUARD MEYER Geschichte des Altertums, sv. I, 2, 1909, str. 385-386.

[11] WILHELM HAUER, Urkunden und Gestalten der Germanisch-Deutschen Glaubensgeschichte, 1940. FRITZ BURI, Gottfried Kellers Glaube, 1944.

[12] WALTER F. OTTO, Die Götter Griechenlands, 1947. Theophania: Der Geist der altgriechischen Religion, 1956. ELLISWORTH BARNARD, Shelley's Religion, 1936.

[13] AXEL OLRIK, Ragnarök, 1922. STIG WIKANDER, Sur le fond commun Indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde, La Nouvelle Clio, sv. VII, 1949-50, str. 330 a násl. Germanische und Indoiranische Eschatologie, Kairos, sv. II, 1960, str. 78-88. GEORGES DUMÉZIL, Les Dieux des Germains, 1959, str. 85, 92, 103.

[14] HANS F. K. GÜNTHER, Platon als Hüter des Lebens, 1966.

[15] WALTHER BAETKE, Arteigene Germanische Religion und Christentum, 1933, s. 40. HANS RÜCKERT, Die Christianisierung der Germanen, 1934, s. 20.

[16] BODDHISATTVA ASVAGOSHA, A Life of Buddha, Sacred Books of the East, sv. XIX, 1883, verš I, 52, s. 9, verš V, 1856, s. 270. MAHAPADANA SUTTANTA, Dialogues of Buddha, Sacred Books of the Buddhists, sv. III, část II, 1910, s. 36. LAKKHANA SUTTANTA, Stejná řada, sv. IV, část III, 1921, s. 138.

[17] ALBERT CARNOY, Les Indo-Européens, 1921, s. 221.

[18] MAX DEUTSCHBEIN, Individuum und Kosmos in Shakespeares Werken, Shakespeare Jahrbuch, sv. LXIX, 1933, s. 25. Viz také Erik Therman, Eddan och dess Ödestragik, 1938.

[19] WILHELM ENGEL, Die Schicksalsidee im Altertum, Veröffentlichungen des Indogermanischen Seminars der Universität Erlangen, sv. II, 1926, str. 45-70, 95-114. JOHANNES MEWALDT, Die tragische Weltanschauung der hellenischen Hochkulter, Forschungen und Fortschritte, č. 14, 1934, s. 177 a násl. HANS NAUMANN, Germanischer Schicksalsglaube, 1934. WALTHER GEHL, Der Germanische Schicksalsglaube, 1939. WALTER F. OTTO, Das Wort der Antike, 1962, s. 334 a násl.

[20] HANS RÜCKERT, Die Christianisierung der Germanen, 1934, s. 20.

[21] WILLIAM JAMES, The Varieties of Religious Experience, 1907, pp. 78 a násl., 127 a násl.

[22] GUSTAV NECKEL, Altgermanische Kultur, 1925, str. 32-33. HANS F. K. GÜNTHER, Die Nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens, 1934, str. 26, 32, 111, 232.

[23] ANDREAS HEUSLER Altgermanische Sittenlehre und Lebensweisheit, Hermann Nollau: Germanische Wiedererstehung, 1926, s. 161.

[24] VILHELM GRÖNBECH, Die Germanen, Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsges chichte, sv. II, 1925, s. 563. KURT LEESE, Die Krisis und Wende des Christlichen Geistes, 1932, s. 405 a násl.

[25] HANS F. K. GÜNTHER, Rassenkunde des jüdischen Volkes, 1930, s. 26 a násl. L. F. CLAUSS Rasse und Seele, 1940, s. 146.

[26] HANS F. K. GÜNTHER, Rassenkunde des deutschen Volkes, 1934, s. 236 a násl. Rassenkunde Europas, 1929, s. 82 a násl.

[27] WILHELM HAUER, Die vergleichende Religionsgeschichte, 1936, s. 101— viz reference č. 4.

[28] JULIUS VON NEGELEIN, Die Weltanschauungen des indogermanischen Asiens, Veröffentlichungen des

indogermanischen Seminars der Universität Erlangen, sv. I, 1924, s. 100 a násl. Chantepie de la Saussaye, 1925, str. 18-19— viz reference č. 24.

[29] VILHELM GRÖNBECH, v Johannes Edvard Lehmann: Illustrerad Religionshistoria, 1924, str. 488-89. Viz reference 4. BERNHARD KUMMER, Viz reference 4.

[30] KURT SCHRÖTTER & WALTHER WÜST, Tod und Unsterblichkeit im Weltbild Indogermanischer Denker, 1942. ALBERT CARNOY, Les Indo-Européens, 1921, s. 228 a násl. PAUL THIEME, Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte, Ber ichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaf ten zu Leipzig, phil.-hist. Klasse, sv. XCVIII, č. 5, 1952, s. 35 a násl., 55 a násl.

[31] GUSTAV NECKEL, Die Überlieferungen vom Gotte Balder, 1920. RUDOLF MUCH Balder, Zeitschrift für Deutsches Altertum, sv. LXI, 1924, s. 93 a násl. JOHANNES LEIPOLDT Sterbende und auferstehende Götter, 1923.

[32] HANS F. K. GÜNTHER, Die Nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens, 1934, s. 40, 120.

[33] HANS F. K. GÜNTHER, Rassenkunde des jüdischen Volkes, 1930, s. 68 a násl. L. F. CLAUSS Rasse und Seele, s. 117.

[34] HERMANN OLDENBERG, Die Lehre der Upanischaden, 1915, s. 39 a násl., 44 a násl. PAUL DEUSSEN, Die Philosophie der Upanischaden, 1919.

[35] CHRISTIAN AUGUST LOBECK, Aglaophamus, sv. I, 1828, s. 412. HERMAN DIELS, Die Fragmente der Vorsokratiker, sv. I, 1951, str. 113 a násl., 129 a násl., 217 a násl.

[36] PAUL DEUSSEN, Das System des Vedanta, 1883. HELMUTH VON GLASENAPP, Der Stufenweg zum Göttlichen, 1948.

[37] HERMANN MANDEL, Deutscher Gottglaube von der Deutschen Mystik bis zur Gegenwart, 1934, s. 19 a násl. Wirklichkeitsreligion, 1933.

[38] ALFRED BIESE, Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern, 1882. Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit, 1922. OTTO KÖRNER, Das Naturgefühl in der homerischen Dichtung, Das humanistische Gymnasium, 45, 1934, s. 119 a násl. JOSEF STRZYGOWSKI, Die Landschaft in der nordischen Kunst, 1922.

[39] HILDEBRECHT HOMMEL, Der Himmelsvater, Forschungen und Fortschritte, ročník 19, 1943, s. 94 a násl. GIACOMO DEVOTO, Origini Indoeuropee, 1962, str. 251-52.

[40] MAX SCHNEIDEWIN, Die antike Humanität, 1897. Humanitas, Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaften, Supplement-Band V, 1931, s. 282 a násl. HANS F. K. GÜNTHER, Humanitas, Führeradel durch Sippenpflege, 1941, s. 158 a násl.

[41] WILHELM NESTLE, Griechische Religiosität vom Zeitalter des Perikles bis auf Aristoteles, 1930, s. 85.

[42] BERTRAND RUSSELL, The Conquest of Happiness, 1953, s. 113. LUDWIG WINTER, Der Begabungsschwund in Europa, 1959.

[43] CLAUDIUS FRHR. VON SCHWERIN, Freiheit und Gebundenheit im Germanischen Staat, Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart, č. 90, 1933.

[44] M. T. VAERTING, Europa und Amerika: Der Entwicklungsweg des Staates zum Überstaat, 1951. Machtzuwachs des Staates—Untergang des Menschen, 1952.

[45] HARRY GRAF KESSLER, Walther Rathenau, 1928, s. 43.